



Das Erbe der Reformation

im Kampfe der Gegenwart.

Von D. Wilh. Walther,
Professor der Theologie in Rostock. * * *

Erstes Heft.

Der Glaube an das Wort Gottes.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme.)
1903.

CWM

Inhalt.

Der Glaube an das Wort Gottes.



Einleitung.

Nach zwei hinter ihm liegenden Lichtern zurückschauend orientiert sich der Seefahrer, der zwischen den vor der Mündung jenes deutschen Stromes gelagerten Sandbänken hindurch den Weg ins offene Meer finden will: nach dem am Ausgangshafen errichteten Leuchtturm und nach dem letzten auf der vorgeschobenen Landzunge aufblitzenden Feuer. So muß der evangelische Christ, welcher die Gefahr drohenden Untiefen neuer religiöser Behauptungen vermeiden und in dem sicheren Fahrwasser des echten Christentums bleiben will, immer wieder nach zwei in der Vergangenheit liegenden Punkten sich zurechtfinden, nach dem Urchristentum und nach der Reformation. Dies wird unter denen, die noch auf den Namen evangelischer Christen Anspruch machen, nicht bezweifelt. Darum aber wird auch jeder, der trotz starker Abweichung vom evangelischen Christentum doch aus irgendwelchen Gründen diesen Anspruch nicht preisgeben möchte, nachzuweisen suchen, daß er den wesentlichen „Kern" des ursprünglichen und durch Luther erneuerten Christenglaubens festgehalten habe. Er wird also das Zeugnis der Apostel und Luthers umzudeuten suchen, und soweit dies ihm nicht gelingen will, das von ihm Verworfene als wertlose „Schale", das von ihm dafür an die Stelle Gesetzte als normalen Ausbau des Ursprünglichen hinstellen.

In dem Kampfe der Gegenwart um die Frage nach dem „Wesen des Christentums" hat man vorwiegend den Blick auf das Urchristentum gerichtet. Aber nach unserer Überzeugung ist die

Verwirrung, die man seit etwa zwanzig Jahren mehr und mehr in dem Erbe der Reformation angerichtet hat, nicht weniger groß. Und sollte man nicht hoffen dürfen, daß auf diesem, der Zeit nach uns viel näher liegenden Gebiete noch eher eine Verständigung zu erzielen sein möchte? Sollte es nicht möglich sein, die Nebel, die sich für so viele unserer Zeitgenossen über dem Werke der Reformation gelagert haben, zu verscheuchen, daß das Wirkliche wieder klar zu sehen ist?

Um die Frage also handelt es sich uns, ob die Evangelischen unserer Tage das Erbe der Reformation treu bewahrt und nach den Anforderungen der Gegenwart verwertet haben. Darin liegt die doppelte Frage: erstens, ob die Darstellungen von den Grundsätzen der Reformation, wie man sie unserer Zeit bietet, dem Tatbestand entsprechen; sodann, ob die in der Neuzeit beliebten Streichungen und Hinzufügungen, welche das Ererbte brauchbarer machen sollen, seinen Wert wirklich erhöhen.

Welche Darstellungen aus neuerer Zeit aber sollen wir zu dem Zweck einer Prüfung unterziehen? Wir möchten, um nicht die Leser mit der Vorführung einer schier endlosen Menge von verschiedenen Ansichten zu ermüden, vorwiegend Ad. Harnacks „Wesen des Christentums" berücksichtigen.[1]) Nicht als ob wir dieses Buch nach seinem sachlichen Inhalte für so bedeutend hielten. Aber doch können wir dem kürzlich geäußerten Wunsche nicht zustimmen, man solle „endlich auf positiver Seite aufhören, von dem Harnackschen Buche Notiz zu nehmen; sonst dürfte eine spätere Zeit auch von unserem geistigen Niveau nicht allzu hoch denken". Denn nicht daran darf uns liegen, wie man von unserem geistigen Niveau denkt, sondern daran, andere möglichst vor Irreleitung zu bewahren. In wissenschaftlichen Werken werden beständig noch weit radikalere Ansichten mit weit einleuchtenderer Begründung als in Harnacks Buche vorgetragen. Aber derartiges kann die, von denen es studiert wird, schlimmsten Falles nur vorübergehend irreführen,

[1]) Daneben werden wir besonders die Aufstellungen von W. Herrmann, den Harnack hoch gelobt hat, zu prüfen haben. In allen Citaten, die wir geben, rührt der etwaige Sperrdruck in der Regel von uns her; er will hervorheben, was gerade für unsere Untersuchung von Bedeutung ist.

weil sie, mit theologischer Waffenrüstung angetan, die beigebrachten Beweise zu kontrollieren und die sich ergebenden Konsequenzen zu überschauen im stande sind. Hier wirken solche Anschauungen vorwiegend nur anregend. In den Strom der wissenschaftlichen Diskussion geworfen, wird ihnen allmählich der nicht selten stark überwiegende Tongehalt genommen, bis ihr Wahrheitsgehalt, von den Urteilsfähigen allgemein anerkannt, Allgemeingut wird. Furchtbare Folgen aber muß es haben, wenn neue radikale Ansichten, mögen sie auch eine Wahrheit enthalten, vorzeitig popularisiert werden. Denn wer will verhindern, daß gerade die ihnen beigemischten Irrtümer acceptiert und bis zu den ärgsten Konsequenzen ausgebildet werden? Dadurch, daß Harnack seine Anschauungen in ein populäres Gewand gekleidet hat, sind sie Tausenden zugänglich geworden, die selbstverständlich absolut außer stande sind, eine Nachprüfung vorzunehmen. Aus diesem Grunde fürchten wir die schlimmsten Folgen von seinem Buche, zumal da die starke Herabsetzung des Preises für dasselbe auch solchen die Anschaffung nahe legt, welche sich Ausgaben für Bücher nur in geringstem Maße erlauben dürfen. Denen, die durch Harnack irregeleitet werden müssen, möchten wir dienen, wenn wir noch einmal von jenem Buche „Notiz nehmen". Tatsächlich berücksichtigen wir damit auch die Aufstellungen anderer Bücher. Denn was Harnack sagt, ist im wesentlichen dasselbe, was man auch in anderen „modernen" Schriften zu lesen bekommt.

Daneben leitet uns ein apologetisches Interesse, der tiefe Schmerz über den Erfolg, den Harnacks Darstellung des Protestantismus in der katholischen Kirche erzielt hat. Mit hoher Freude wiederholt der katholische Professor Reinhold in Wien Harnacks kritische Urteile über Luther und die evangelische Kirche und bemerkt dazu: „Wir haben selbstverständlich keinen Grund, die hier gezeichneten Schatten lichter zu machen, denn Harnack muß ja seinen Protestantismus kennen. . . . Das sind nach Harnack die Verwirrungen und Hemmungen, zu welchen Luther Anlaß gegeben oder die er als verhängnisvolles Erbe zurückgelassen hat. Natürlich haben wir auch hier keinen Grund, den Vorwurf der Inkonsequenz, welchen Harnack dem Reformator Luther macht, irgendwie abzuschwächen." Es fragt sich, ob die protestantische Wahrheitsliebe eine solche Bloß-

stellung der Reformation vor ihren Feinden erforderte, ob Harnacks Kritik berechtigt ist.

Ist sie das, so ergibt sich daraus eine praktische Folgerung von eminenter Tragweite. In vier Abschnitten behandelt Harnack „die christliche Religion im Protestantismus".[1]) Die beiden ersten sind wesentlich darstellend, die beiden anderen kritisierend. Er zeigt zuerst, wie Luthers Werk Reformation oder Erneuerung war. Er hat das Christentum von dem „Zwitterhaften und Apokryphen", das sich „im Laufe der geschichtlichen Entwicklung" daran gesetzt hatte, gereinigt und „auf sich selbst zurückgeführt". Denn „jegliche wirklich bedeutende Reformation in der Geschichte der Religionen ist in erster Linie stets kritische Reduktion". Sodann war sein Werk auch „Revolution, Revolution in Bezug auf die Kirche, ihre Autorität und ihren Apparat". Es war Auflehnung gegen das ganze Kirchenwesen, das „so gut gültige Rechtsordnung war wie die Gesetze des Staats". Drittens zeigt Harnack, „was uns die Reformation gekostet" habe, wieviel Gutes, der Erhaltung Wertes durch sie verloren gegangen sei. Viertens belehrt er uns, daß „die Reformation nicht vermocht habe, ihre neuen Erkenntnisse in allen Konsequenzen zu überschauen und rein durchzuführen". Sie ist als „Lehre und Geschichtsbetrachtung noch etwas ganz Unfertiges". Sie „vermochte nur einen Anfang zu bezeichnen". Sie „legte sich selbst Verwirrungen und Hemmungen auf". Luther „hat nicht reinen Tisch gemacht"; „er hat seiner Kirche ein verhängnisvolles Erbe hinterlassen". Wenn sein Werk nicht „weitergeführt" wird, dann „droht der Protestantismus zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus zu werden".

Daraus würde sich die unabweisbare Verpflichtung ergeben, Luthers Arbeit fortzusetzen, doch nicht so, daß man das von ihm Gelehrte beibehaltend zu neuen Erkenntnissen vorwärts schritte, sondern so, daß man sich auch in direkten Widerspruch zu ihm setzte. Nachdem er das von ihm vorgefundene Christentum „reduziert" hat, müssen wir wieder dieses reduzierte Christentum reduzieren. Dies zu leisten, ist nach Harnack eben die segensreiche Bedeutung der Theologie Ritschls und seiner Schüler. Dies macht auch den großen

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 167 ff.

Wert des „Wesens des Christentums“ von Adolf Harnack aus. Ist also die von ihm an der Reformation geübte Kritik berechtigt, so muß auf dem kirchlichen Gebiet eine Umwälzung ins Werk gesetzt werden, ähnlich derjenigen, die die Reformation gebracht hat.

Vielleicht würde dann eine spätere Zeit über diese Umwälzung dieselbe Klage anstimmen, die wir jetzt Harnack über die Reformation aussprechen hören, vielleicht würde man dann noch viel stärker darüber jammern, „was sie uns gekostet“ habe. Aber wenn sie notwendig ist, dürfen wir nach dem Preise nicht fragen. Und freilich sind auch wir der Überzeugung, daß ein bloßes Ausruhen auf den Errungenschaften der Vergangenheit, ein bloßes Bewahren des Ererbten, ein „Vergraben des anvertrauten Pfundes“ keineswegs von Gott gewollt ist. Es gibt auf Erden keinen reinen Stillstand. Wie ein Schiff, wenn es bei neuem Winde und in neuer Strömung den alten Kurs innehalten will, anders manövrieren muß als bisher, so stellen die neuen Zeitströmungen auch neue Fragen, die nur durch eine neue Formulierung der alten Wahrheit genügend beantwortet werden können, und neue Aufgaben, die nur bei tieferer Erfassung der alten Wahrheit richtig zu lösen sind. Wenn dies von irgend einer Zeit gegolten hat, so doch gewiß von der Gegenwart.

Wer aber hindert die hier klar vorliegende Arbeit? Es sind nicht nur die, welche in Gleichgültigkeit und Trägheit alles beim Alten lassen möchten. Es sind nicht weniger die, welche in rücksichtslosem Mute den Wagen dadurch vorwärts zu bringen suchen, daß sie ihn den Abhang hinabstürzen wollen. Dadurch bringen sie den notwendigen Fortschritt bei vielen treuen Christen in Verdacht und nötigen andere, ihre ganze Zeit und Kraft zunächst daran zu setzen, daß der Wagen nur erst im Rollen aufgehalten werde.

Ohne Zweifel haben die Anhänger der von Ritschl ausgegangenen theologischen Schule die Notwendigkeit erkannt, bei der Formulierung des Christentums auf die Strömungen der Neuzeit Rücksicht zu nehmen. Wie aber wollen sie dieser Pflicht genügen? Was etwa ist das Neue, das Harnack anpreist? „Reduktion“, Preisgeben ist sein Zauberwort. Von diesem Gedanken ist auch die oben mitgeteilte Disposition seiner Darstellung des Protestantismus beherrscht. Die beiden ersten Teile preisen Luther im Grunde des-

halb, weil er so vieles abgetan habe; die beiden anderen, vor allem der letzte, fordern, daß noch viel mehr aufgegeben werden müsse. Im großen und ganzen ist sein Ziel Negation.

Nach unserer Überzeugung aber ist alles heilbringende Neue nicht negativ, sondern positiv. Wir glauben nicht, daß jede „wirklich bedeutende Reformation in erster Linie stets Reduktion ist". Harnack verlangt zuerst eine Reinigung des Baumes, damit er nicht in seinem „eigenen dürren Laube ersticke". Aber nicht so verjüngt sich der Baum. Vielmehr muß zuerst neuer Frühlingssaft in die Zweige aufsteigen; dann wird vor seiner treibenden Macht das dürre Laub vom vorigen Jahre von selbst zu Boden fallen. So war es bei der Reformation. All ihr negatives Protestieren war nur die selbstverständliche Folge des positiven Neuen, das ihr treibende Lebenskraft zugeführt hatte: zuerst positiv evangelischer Christ, dann erst Protestant!

Freilich ist Harnack der Meinung, daß er die entscheidenden Gedanken der Reformation keineswegs preisgebe. Aber kennt er diese? Hat er sie verstanden, wie sie gemeint gewesen sind? Wir glauben, daß eine nähere Prüfung seiner Darstellung uns das Gegenteil ergeben hat. Es ist keineswegs alles, was er als das eigentliche Wesen des Protestantismus preist, in Wirklichkeit ein Erbe aus der Reformationszeit. Und darum ist vieles, was er als Inkonsequenzen, als Hemmungen und Verwirrungen in dieser Erbschaft abgetan haben will, nichts anderes als unveräußerliches, weil zum Wesensbestande derselben gehörendes Erbgut. Dieses an einigen Hauptfragen nachzuweisen, wird unsere Aufgabe sein. Vier Punkte sind es, die wir ins Auge fassen: der Glaube an das Wort Gottes, die Rechtfertigung oder das „religiöse Erlebnis", die reformatorische Lehre von den guten Werken oder „die evangelische Sittlichkeit", endlich die evangelische Anschauung von der Kirche.

Doch bedarf es noch der Vorfrage, wessen Anschauungen wir uns vorführen wollen, wenn wir von dem reformatorischen Erbe reden, diejenigen Luthers, Zwinglis oder Calvins. Die Antwort ist schon damit gegeben, daß Harnack immer wieder Luther nennt, sei es lobend, sei es tadelnd, Zwingli dagegen ganz übergeht und Calvin nur in folgendem Satz erwähnt: „Man darf das reformatorische Christentum als das germanische bezeichnen, trotz

Calvin, denn er ist ein Schüler Luthers gewesen." Unzweifelhaft gibt die kirchengeschichtliche Entwicklung der in diesem Verfahren sich aussprechenden Schätzung der drei Reformatoren recht. Calvin selbst hat über Zwingli geschrieben: „Die guten Leute in Zürich ereifern sich, wenn einer wagt, Luther dem Zwingli vorzuziehen, als ob das Evangelium verloren ginge, wenn dem Zwingli etwas abginge. Und doch geschieht ihm darin kein Unrecht. Denn werden sie unter sich verglichen, so weißt du selbst, wie unerhört höher Luther steht." Und trotz der anfänglichen Begeisterung vieler Schweizer für Zwingli hat sich dessen Theologie vor der Calvins nicht zu halten vermocht. Wer heute dem Züricher Reformator gegen Luther recht gibt, will die Entwicklung um Jahrhunderte zurückschrauben. Wenn die neuerdings zum Preise Zwinglis ausgesprochene Behauptung, dieser sei im Gegensatze zu Luther „ein moderner Mensch", richtig ist, so ist das, was man an dem modernen Menschen rühmt, nichts weniger als modern, vielmehr Wiedererweckung eines längst überwundenen Standpunkts. Sollte sich ergeben, daß die moderne Richtung in wichtigen Punkten im Widerspruche zu Luther, übereinstimmend mit Zwingli lehrt, so würde sie — ohne sich selbst darüber klar zu sein — die Reformation dadurch fortführen wollen, daß sie uns in eine antiquierte Zeit zurückzuführen suchte.

---

1. Das Wort Gottes.

Harnack schreibt: „Siegreich erklärte Luther: Die christliche Religion ist einzig gegeben in dem Worte Gottes und in dem inneren Erlebnis, welches diesem Worte entspricht.“ [1]) Wer sollte nicht dem zustimmen? Damit scheint doch nichts anderes gemeint zu sein als das, was man das formale und das materiale Prinzip der Reformation genannt hat: die alleinige Autorität der heiligen Schrift und die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben. Oder sollte schon dies einen Unterschied zwischen Luther und Harnack begründen, daß jener von der heiligen Schrift, dieser aber vom Worte Gottes redet?

Nun, Harnack fährt fort: „Der zweite Punkt lag in der bestimmteren Fassung des ‚Wortes Gottes‘.“ [2]) Und freilich hat auch das Mittelalter das Wort Gottes hoch gepriesen. Was denn verstand Luther darunter? Harnack antwortet uns: „Jenes ‚Wort‘ war ihm nicht die Kirchenlehre, auch nicht die Bibel, sondern die Verkündigung von der freien Gnade Gottes in Christus.“

Wie hier von Harnack, so ist auch von anderen in neuerer Zeit immer wieder betont worden, daß für Luther „Gottes Wort“ und „heilige Schrift“ nicht einfach dasselbe ist. Und diese Unterscheidung ist, obwohl man sie nicht richtig aufgefaßt und daher aus ihr falsche Folgerungen gezogen hat, doch an sich richtig. Nach Luther kann einerseits der Fall vorkommen, daß zur Bibel auch

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 169. [2]) A. a. O.

solches gerechnet wird, was nicht reines Wort Gottes ist. So zählte man zu seiner Zeit in der Regel zur heiligen Schrift des Alten Testaments auch die sogenannten Apokryphen, die doch nach seiner Ansicht „der heiligen Schrift nicht gleich gehalten" werden dürfen. Anderseits hat es „Gottes Wort" gegeben, ehe es noch eine Bibel gab, und es ist auch die von Gott gewollte Verkündigung in der Kirche, falls sie die göttliche Wahrheit bietet, „Gottes Wort".

Tatsächlich ist auch das Verhältnis zwischen Gottes Wort und Bibel schon sehr verschieden bestimmt worden. Den ersten Christen war, so lange noch keine neutestamentlichen Schriften vorlagen, das Alte Testament und die Predigt der Apostel „Gottes Wort". In der katholischen Kirche dagegen ist dieser Begriff *weiter* als der Begriff „heilige Schrift". Denn *neben* der Bibel steht für sie als ebenfalls „Gottes Wort" die kirchliche Tradition; und selbst unter „heiliger Schrift" verstand man am Ausgange des Mittelalters vielfach etwas weit Umfassenderes als die Bibel, nämlich auch andere religiöse Schriften. Ähnlich ist es mit den Schwärmern, die nicht nur in der Bibel, sondern auch in direktem Einsprechen des Geistes in ihr Inneres Gottes Wort sehen. In der Zeit der sogenannten Orthodoxie nahm man Gottes Wort und heilige Schrift als *dasselbe*, indem man *alles* in ihr und *nur* sie für Gottes Wort erklärte. In der Gegenwart will man in weiten Kreisen die Bibel als das *Weitere* von dem Worte Gottes als dem *Engeren* unterscheiden: Unter dem, was die Bibel enthält, soll sich auch solches, das Wort Gottes zu heißen verdient, befinden.

Der Ausdruck „Gottes Wort" bezeichnet demnach einen bestimmten *Inhalt*, während „heilige Schrift" sozusagen eine formale Größe ist. Wir sehen nun zunächst noch ganz von der Frage ab, wie Luther sich das Verhältnis dieser beiden zu einander gedacht hat und suchen nur festzustellen, was er mit dem inhaltlichen Begriffe „Gottes Wort" gemeint hat.

Harnack schreibt: „Luther war überzeugt, daß ‚Wort Gottes' nur das ist, wodurch der Mensch innerlich neu geschaffen wird — die Verkündigung der freien Gnade Gottes." „*Nichts anderes* soll gepredigt werden als der gnädige Gott, mit dem wir durch

Christus versöhnt sind."[1]) So wäre „Wort Gottes" nur das Evangelium, die freudenreiche Botschaft von dem gnädigen Gott, und nur das soll verkündigt werden? Wie? Das soll Luthers Anschauung und Forderung sein? Nein, von Anfang bis zu Ende seiner reformatorischen Wirksamkeit hat er unablässig wiederholt, der Inhalt dessen, was uns Gott sagen lassen will, sei ein zwiefacher. Schon in der berühmten Reformationsschrift, welche er, um Harnacks Ausdruck zu gebrauchen, auf einem „Höhepunkte seines Lebens wie ein Prophet und Evangelist" redend verfaßt hat, in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" behauptet er: „Nicht nur das eine, sondern jedes der beiden Worte Gottes muß gepredigt, das Neue und das Alte aus dem Schatz hervorgeholt werden, sowohl die Stimme des Gesetzes als auch das Wort der Gnade."[2])

So tritt hier ein schroffer Gegensatz zwischen Luther und Harnack hervor: für Luther ist auch das Gesetz Gottes Wort, für Harnack nur das Evangelium. Es wäre Harnacks Pflicht gewesen, offen auszusprechen, daß er bei Beantwortung dieser Frage den Reformatoren direkt widerspreche, anstatt seine Anschauung für die Luthers auszugeben. Oder sollte Harnack an diesem Punkte mit Recht von Luther abweichen? Sollten wir diese Beibehaltung des Gesetzes durch den Reformator als ein bei ihm zurückgebliebenes katholisches Element anzusehen haben? Denn offenbar hat die katholische Kirche mit dem Evangelium nicht vollen Ernst zu machen gewagt, weil sie von dessen rückhaltsloser Verkündigung üble Folgen für die Moralität fürchtete. Deshalb ist sie nie aus dem gesetzlichen Wesen herausgekommen. Sollten wir nun Luthers Reformation fortführen und nur das Evangelium für Gottes Wort erklären müssen? Ist Luther nur inkonsequent gewesen, wenn er auch das Gesetz als Gottes Wort ansah?

Harnack schreibt nämlich: „Luther war überzeugt, daß Wort Gottes nur das ist, wodurch der Mensch innerlich neugeschaffen wird." Aber niemals hat Luther sich so ausgedrückt. Vielmehr versteht er unter „Gottes Wort" etwas objektiv Vorhandenes, das

---

[1]) Harnack, a. a. O. S. 183, 169. [2]) Erlanger Ausgabe der Schriften Luthers, opp. var. argum. 4, 241; vgl. daselbst Bd. 27, 194.

da ist und bleibt, was es ist, ob nun ein Mensch dadurch neu geschaffen wird oder nicht. Jesu Christi Predigt *war* Gottes Wort, obwohl Tausende durch sie nicht neue Menschen wurden. Dies ist doch so klar, daß man verwundert fragt, wie nur Harnack zu seiner auffallenden Behauptung komme. Aber suchen wir uns anderswo bei ihm Aufklärung, so wird die Verwirrung noch größer. Wir lesen etwa bei ihm: „Wäre das Evangelium, wie es gepredigt wird, nur eine *Ankündigung* oder eine *Ermöglichung* des Heils, so wäre es nach Luther auch ‚Gesetz‘; es ist aber beides nicht, sondern etwas viel Höheres, weil diesem ganz Inkommensurables, nämlich die *Erlösung selbst*. Luther hat, wo er, ungestört von irgend einer Schablone, sein eigenstes Christentum zum Ausdruck gebracht hat, ... das Evangelium *mit seiner Wirkung* ins Auge gefaßt, und nur in dieser Wirkung war es ihm Evangelium: der im Herzen an der Person Christi wiedergewonnene *Gott*, der *Glaube*.“ [1])

Welch eine Verwirrung der Begriffe! „Das Evangelium“ soll „die Erlösung selbst“ sein, soll auch „Gott“ sein, soll auch „der Glaube“ sein! Und das wird für Luthers „eigenstes Christentum“ ausgegeben? Nein, Luther hat jene vier Bezeichnungen — Gott, Evangelium, Erlösung, Glaube — so klar auseinandergehalten, wie es vier verschiedene Dinge sind: der Arzt, das Rezept, die Gesundheit bringende Arzenei, das Einnehmen derselben: „Er kommt noch heute zu uns durch das *Evangelium* und beut uns Friede an, schenkt uns seine Werke [die *Erlösung*]; *glauben* wir's, so haben wir's; glauben wir's nicht, so haben wir's nicht.“ [2]) Nur freilich ist der, welcher gesagt hat: „Ich bin der Herr, dein Arzt,“ auch zugleich der, den wir „wiedergewinnen“ sollen; und freilich wird die objektive Erlösung, wenn wir sie im Glauben uns aneignen, zu unserer subjektiven Erlösung, wie die stärkende Arzenei unsere Stärkung wird. Aber Harnack will nicht, wie Luther gethan, zwischen der objektiv einstmals geschehenen Erlösung und der durch den Glauben an sie uns persönlich widerfahrenden Erlösung unterscheiden. Er will nur die letztere und auch diese nur in beschränktem Sinne gelten lassen. Er schreibt: „Der Begriff der Er-

---

[1]) Harnack, Dogmengeschichte III³, 715 f. [2]) Erl. 11², 344.

lösung ... darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden"; „von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet".[1]) Doch, auch wenn wir das Wort „Erlösung" in Abweichung von dem Sprachgebrauche des Neuen Testaments und Luthers nur in Harnacks Sinn auffassen, — wie kann er sagen, das Evangelium sei diese Erlösung selbst?

Er schreibt auch, das Evangelium sei für Luther „nur in seiner Wirkung" Evangelium gewesen. Dies hat freilich Luther nicht gesagt. Doch was denkt Harnack sich dabei? Offenbar will er den Begriff „Gottes Wort" oder „Evangelium" ebenso zu etwas Subjektivem machen, wie er es mit dem Begriff „Erlösung" getan hat: Ich werde erlöst, wenn ich loskomme von der Macht der Sünde, die alle Wesen bindet; und die Gedanken, die eine solche „befreiende Macht" auf mich ausgeübt haben, sind meine Erlösung gewesen, darum nenne ich sie „Evangelium" oder „Gottes Wort". Diese Gedanken sind mir etwas Hocherfreuliches, ein Evangelium. Sie haben für mich solchen Wert, als wenn Gott selber zu mir geredet hätte; daher führe ich sie auf Gott zurück, nenne sie „Gottes Wort".

Eine objektive, in der Vergangenheit geschehene Selbstoffenbarung Gottes erkennt Harnack nicht an. Den Begriff „Offenbarung" will er nicht ganz ausmerzen. Aber er bezeichnet damit nur einen auf natürlichem Wege im Menschen sich vollziehenden Vorgang. Offenbarung ist ihm die Anregung des religiösen Gefühls, die Empfindung des Gottesbewußtseins, wie sie nicht nur im Judentum und Christentum möglich ist. So schreibt er: „Einst offenbarte sich die Gottheit den Menschen an heiligen Zeichen, an Zeremonien und an einer Kultusordnung. Fürwitz und Thorheit wäre es zu leugnen, daß sie nicht wirklich in ihnen empfunden wäre. Einst offenbarte sich die Gottheit den Menschen in einer Fülle erhabener Gefühle, in überschwänglichen Erlebnissen, und in der Wüste der Askese leuchtete ihr Feuer. Fürwitz und Thorheit wäre es zu leugnen, daß sie nicht wirklich in ihnen empfunden wäre, ja noch empfunden wird."[2]) Wo also in

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 94 f. [2]) Harnack in „Die christliche Welt" 1899, S. 52.

einem Menschen eine Empfindung des Göttlichen eintritt, da „offenbart" sich ihm das Göttliche. Was diese Empfindung in ihm erregt hat, das nennt er Gottes Wort.

Wie völlig anders redet Luther! „Gottes Wort" nennt er das, was Gott zur Rettung der Menschen auf Erden verkündigt haben will; das, was die Menschheit nicht von sich aus wissen kann und doch wissen muß, wenn sie nicht verloren sein soll. Und damit es verkündigt werden könne, damit es unter den Menschen Gottes Wort gebe, hat Gott sich in Taten und Worten geoffenbart. Menschen waren es, denen er sich so offenbarte; aber wenn sie das verkündigt haben, so war dies *Gottes* Rede an die Menschheit. Er *will* und er hat einmal *ermöglicht*, daß es verkündigt wird. So *ist* es sein Wort, ob es nun „befreiend" oder verstockend oder garnicht „wirkt": „Gottes Wort ist wahrhaftig, obgleich nicht alle Zuhörer daran glauben. Sie werden es am jüngsten Tage wohl inne werden, ob das Evangelium nicht rechtschaffen gewesen sei, das sie gehört haben ... Das Wort wird am jüngsten Tage richten und verdammen die Ungläubigen." [1]) Daß solche Offenbarung Gottes auch *mir* nahe gebracht ist und daß sie in meinem Herzen gezündet hat und dadurch *mir* Gott geoffenbart worden ist, werde ich freilich voll Dank als Gottes Tun erkennen. Aber nicht *darum* ist es „Gottes Wort", sondern darum, weil es nicht von Menschen erdacht, sondern einst von Gott den Menschen kund getan ist, damit es auch Gott mir offenbaren könne. Denn längst, ehe ich da war, war es da, und zwar als eine fertige, abgeschlossene Größe, so daß alles, was seitdem als Gottes Wort an die Menschen gekommen ist und noch kommt, nur die weitergegebene Offenbarung Gottes aus der Vorzeit ist: „Da wird keine andere Weise zu predigen kommen vor dem jüngsten Tage. Es ist das letzte Mal und die letzte Weise, die er Willen hat zu reden. [Christus] hat dasselbe einige Wort befohlen und hinter sich gelassen zu predigen bis ans Ende." [2])

Weil hiernach Luther unter „Gottes Wort" etwas ganz anderes versteht als Harnack, darum redet er davon auch in einem ganz anderen Tone. Es liegt eine Wahrheit darin, wenn Harnack meint:

---

[1]) Erl. 44, 165. [2]) Erl. 7 [2], 192.

„Wäre das Evangelium, wie es gepredigt wird, nur eine Ankündigung oder Ermöglichung des Heils, so wäre es nach Luther auch Gesetz.“[1]) Damit wird er sagen wollen: Wenn das Evangelium auch abgesehen von seiner „befreienden Wirkung“, die es auf mich ausübt, wenn es auch vor dieser seiner Wirkung, wenn die bloße Ankündigung der Gnade Gottes schon Evangelium sein soll, so tritt dieses mit einem Anspruche, mit einem „du sollst“ mir gegenüber, wie es bei dem Gesetz der Fall ist. Solange es mir noch so gegenüber steht, ist es mir nicht Evangelium, enthält vielmehr eine Forderung an mich: du sollst glauben! Nur das Evangelium „in seiner Wirkung“, nur das tatsächlich mich Befreiende ist mir etwas Freudenreiches. Indem dieser Gedanke von dem gnädigen Gott mir so Wertvolles gibt, wird er mir wertvoll, wird er mir „innere Autorität“, hat er nichts mehr von Gesetzlichem an sich.

Gewiß ist dies richtig. Eine heilsame Arznei wird erst dann als das, was sie ist, von mir geschätzt, wenn ich sie genommen habe und durch sie geheilt bin. Aber sie war heilsam auch damals schon, als sie mir noch gegenüber stand und mir ihrer Bitterkeit wegen widerwärtig war. Und es ist völlige Verkehrung des geschichtlichen Tatbestandes, wenn Harnack von seiner Beschränkung des Begriffs „Evangelium“ auf ein bloß subjektives Urteil des Menschen behauptet, so sei es „nach Luther“. Denn für Luther ist jedes Wort Gottes, Gesetz wie Evangelium, eine „Ankündigung“ des Willens Gottes, steht daher zunächst dem Menschen als etwas Objektives gegenüber und fordert als eine äußerliche Autorität ein Sichfügen von ihm. Ob mir dies schon möglich ist oder wodurch es mir möglich werden kann, ist eine andere Frage. Aber auch in dem Evangelium, in der an sich frohen Botschaft: „Wer glaubt, soll selig werden“, liegt eine Forderung an mich, die Forderung des Glaubens. Jedes Wort Gottes ist von der Majestät eines „du sollst“ umkleidet und schließt für den Fall, daß ihm nicht stattgegeben wird, ein „wehe dir“ in sich.

Dies ist der Ton, der bei Harnack völlig fehlt, in dem aber Luther ausnahmslos von dem Worte Gottes redet. Darum weht

[1]) Harnack, Dogmengeschichte III³, 715.

in allen derartigen Ausführungen Luthers ein erschütternder Ernst. Er weiß sich einer objektiv vorhandenen Offenbarung Gottes gegenüber, deren Verachtung oder Mißdeutung eine Verletzung der Souveränität Gottes sein würde. Er sieht auch hinter dem Evangelium stets den „jüngsten Tag", der es auf ewig strafen wird, wenn dieses Wort Gottes vergeblich geredet war. „Derhalben sollen wir Gottes Wort mit Furcht hören und mit Demut darin handeln .... Denn es ist mit Gottes Wort nicht zu scherzen. Kannst du es nicht verstehen, so zeuch den Hut vor ihm ab. Es leidet keinen Schimpf, noch keine menschliche Deutung, sondern es ist ein lauterer Ernst da und will geehret und verhalten sein."[1]) Mag ich Gottes Wort noch nicht für Gottes Wort halten, — ich soll, ich muß dahin kommen; so gewiß wie der, welcher noch nicht an Gott glaubt, dahin kommen muß. Mag ich ein Wort Gottes, das mir nahetritt, noch nicht als Wahrheit erkennen: ich soll, ich muß dazu gelangen; so gewiß wie der, welcher die Unsittlichkeit noch nicht als verwerflich erkannt hat, zu dieser Erkenntnis gelangen muß. Darum auch soll und muß der Mensch, sobald die Behauptung, daß es eine Selbstoffenbarung Gottes, ein Wort Gottes gibt, ihn erreicht hat, von dem bloßen Gedanken an die Möglichkeit, er könnte Gottes Rede verachten, mit tiefem Ernst und banger Sorge erfüllt werden. Denn Gottes Wort ist Autorität, und wenn es dies einem Menschen noch nicht ist, so muß es ihm Autorität werden.

Um dieses eindringlichst auszudrücken, scheut Luther auch die größte Paradoxie nicht. Er bildet absichtlich völlig unmögliche Fälle: „Das kann ich fassen, daß 2 und 5 sind 7, mit der Vernunft, und lasse mich niemand anders weisen. Doch wenn Er oben herab sagte: ‚Nein, sondern es sind 8', so sollte ich es glauben wider meine Vernunft und Fühlen."[2]) „Es ist ja alles Gesetz Gottes gut und recht, wenn er mich gleich hieße Mist tragen oder einen Strohhalm aufheben."[3])

Warum hat Harnack, warum haben soviele Theologen unserer Tage diesen reformatorischen Boden völlig verlassen? Warum will man eine in der Vergangenheit geschehene und für alle Zeiten berechnete Offenbarung Gottes nicht mehr gelten lassen? Sind die

---

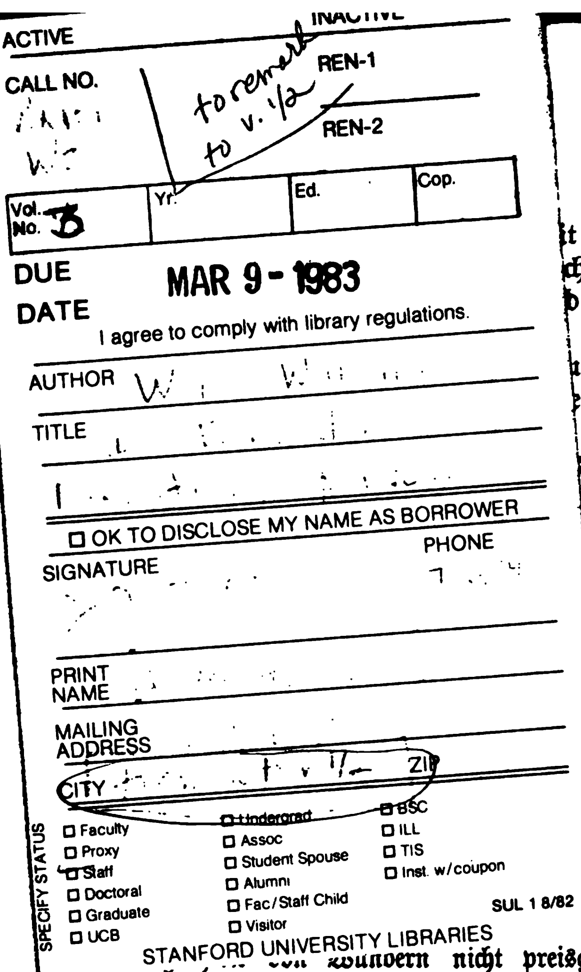
[1]) Erl. 41, 210. [2]) Erl. 19², 8. [3]) Erl. 63, 18.

Gründe hierfür so gewichtig, daß vor ihrer sieghaften Kraft Luthers Überzeugung von der Offenbarung Gottes zusammenbricht und auch wir dieser „Reduktion“ des Erbes der Reformation uns anschließen müssen?

Harnack erklärt den in der Geschichte der Religionen zu beobachtenden Fortschritt daraus, daß in dem Menschen etwas „aus der Zerspaltung und Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit sich emporgerungen“ habe.[1]) Er sieht die gleiche aufstrebende natürliche Entwicklung bei den Heiden des Altertums und in dem jüdischen Volk und stellt das von den „Dichtern und Denkern in Griechenland“ und das von den „Propheten in Palästina“ Verkündigte als gleichen Ursprungs nebeneinander. Dort wie hier soll eine „neue Idee lebendig“ geworden sein.[2]) Die unter den Naturforschern zu mächtigem Ansehen gelangte Idee der Evolution, da es nur natürliche Entwicklung geben soll, muß nach Harnacks Überzeugung auch auf dem religiösen Gebiete zur Geltung gebracht werden. Es soll keines Eingreifens Gottes, keiner Offenbarung von oben herab bedürfen. Alles Neue in der Religionsgeschichte soll der Mensch selbst in eigener Kraft gefunden haben.

Würde man ihm aber antworten, daß doch die Geschichte der Entstehung des Christentums, auf das es uns allein ankommt, keine allmähliche, stufenweise Entwicklung aufweise, daß doch hier plötzlich neue „Ideen“ eintreten, so gibt er dies zu: „Die Entwicklung verläuft nicht nur in auf- und absteigenden kontinuierlichen Linien, sondern sie steigert sich an den Knotenpunkten zu Metamorphosen.“[3]) Aber auch diese staunenswerten Verwandlungen, da total Neues ans Licht zu treten scheint, sollen nur Steigerungen der natürlichen Entwicklung sein. Als Hilfsmittel zur Erklärung dieser auffallenden Erscheinung verwendet er dann seinen Gedanken von der schöpferischen Kraft der großen Persönlichkeiten: „Nicht durch bloße Evolution, sondern immer durch ein Zusammenwirken von Evolution und Persönlichkeit“[4]) sollen die Epoche machenden Wandlungen in der Religion hervorgebracht sein. Eine wirkliche Selbstoffenbarung Gottes aber, durch die den Menschen solches, was niemand unter

[1]) Wesen des Christentums S. 6. [2]) A. a. O. S. 48. [3]) Harnack in „Die Christliche Welt“ 1899, S. 100. [4]) Daselbst S. 123.



...t aus eigener Kraft zu ...cht geben. Das ist ge... ...die sich mit Stolz die

...unde des Harnackschen ...len Harnacks Buch so ... der runden Bejahung ...s begegnen, in denen ...r Sünde, sondern mit ... wenn er irgendwie ...ihn und an seine Zeit ... die eine große Gabe ...m religiösen Gebiete ... gehören: „Er teilt ...es daher, daß wir ...e ihn bekämpfen, ist ...erteidigung der An... ...nuß nicht gegenüber ...en Ernst damit ist, ...“ [2])

... überhaupt“ wenden ...ttes festhalten oder ... Wundern nicht preisgeben wollen. Denn hierüber vermag uns die Wissenschaft nichts zu sagen. Meint sie mit ihren Mitteln derartige Fragen entscheiden zu können, so ist das ganz derselbe Irrtum, als wenn man aus der Bibel rein naturwissenschaftliche Fragen, etwa die nach der Umdrehung der Sonne um die Erde, hat lösen wollen. Haben Vertreter der modernen Wissenschaft mit der Evolutionstheorie beweisen wollen, daß es auch auf dem religiösen Gebiete nie etwas anderes als natürliche

---

[1]) Förster in „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 1902, S. 186.

[2]) Daselbst S. 185. Wenn Förster aber meint, damit mir etwas Neues zu sagen, so hätte er aus meiner gegen Harnack gerichteten Schrift (Ad. Harnack's Wesen des Christentums, für die christl. Gemeinde geprüft) erkennen können, daß ich mir über den Einfluß der sogenannten „modernen Wissenschaft“ auf Harnacks religiöse Anschauungen längst völlig klar gewesen bin. Vgl. in meiner Schrift etwa S. 36 f., S. 59 f.

Entwicklung gegeben habe, so haben sie Unmögliches unternommen. Wie es eine Kompetenzüberschreitung war, wenn Naturforscher auch über den Anfang der von ihnen beobachteten Entwicklung in der Natur etwas festsetzen wollten, wie all ihre Versuche, die Entstehung des ersten organischen Lebens anstatt auf eine Schöpfung vielmehr auf natürliche Entwicklung des Anorganischen zurückzuführen, vollständig gescheitert sind; so vermögen sie auch nichts darüber zu entscheiden, ob jemals Gott sich den Menschen offenbart hat. Es ist also eine durch nichts gerechtfertigte Waffenstreckung vor der modernen Wissenschaft, es ist ein Zurückweichen vor rechtswidriger Grenzüberschreitung, wenn Theologen um der Wissenschaft willen den Glauben an eine Offenbarung Gottes aufgeben. Dadurch mag „Ruhm“ zu erlangen sein, aber nur „vor Menschen“ und nur für eine Zeitlang, nur solange, bis die Behauptung des Entwicklungsgedankens als alleinigen Faktors auf dem religiösen Gebiet als unberechtigt allgemein erkannt werden wird. Wir lassen uns also unsern Anspruch, „mit beiden Füßen in der Welt der Gegenwart zu stehen“, nicht darum antasten, weil wir die Alleinherrschaft der Evolution in der Religionsgeschichte bestreiten. Nicht den Ergebnissen der Wissenschaft, sondern nur den Exzessen von Vertretern derselben widersprechen wir.

Warum aber halten wir nicht nur die Möglichkeit einer Gottesoffenbarung fest, warum behaupten wir ihre Wirklichkeit? Wie würde Luther urteilen, wenn er heute lebte und „mit allen hellen Erkenntnissen“ unserer Zeit „im Bunde stände“?[1]) Würde er seine Überzeugung von der Tatsächlichkeit der Offenbarung sich nehmen lassen?

Nimmermehr! Der Inhalt dessen, was ihm als „Wort Gottes“, als von Gott geoffenbarte Wahrheit gegenübergetreten war, würde ihm dies unmöglich gemacht haben. Nicht dies, daß ihm dieses Wort gab, wonach seine Seele dürstete und wodurch er selig ward; denn darum war noch immerhin möglich, daß andere Menschen, welche die Wahrheit vor ihm gesucht hatten, sie aus eigner

---

[1]) Harnack freilich meint, Luther habe leider „nicht auf der Höhe der Erkenntnisse gestanden, wie sie schon seiner Zeit zugänglich waren“, vgl. Wesen des Christentums S. 182.

Kraft gefunden und dann ausgesprochen hatten. Er aber wußte mehr. Dieses „Wort Gottes" kann nicht von Menschen selbsttätig gefunden sein, weil es jeder menschlichen Vernunft und jedem menschlichen Willen widerspricht: „Es ist eine solche Lehre, die da will unsere Weisheit zur Närrin machen und der Vernunft die Augen ausstechen, wo es anders soll geglaubt und verstanden werden ... Denn es kommt nicht aus menschlicher Weisheit, wie andere Lehre und Künste auf Erden, so aus der Vernunft geflossen sind und die man wieder darein fassen kann. Darum ist es auch unmöglich, mit der Vernunft zu ergreifen." [1])

Woher aber wußte er dies? Aus persönlicher Erfahrung. Er hatte, was „Gottes Wort" geben will, mit brennendem Verlangen gesucht und hatte es auch in diesem Worte gesucht. Aber er hatte es selbst darin nicht finden können. Er hatte es nicht mit seiner Vernunft fassen, erfassen, verstehen können, und wenn er etwas davon verstand, so widerstrebte es seinem Willen. Wohl ward es ihm endlich zum Licht und zum Leben. Aber er konnte nicht sich einbilden, daß dies durch natürliche Entwicklung geschehen sei. Er wußte, daß es dazu einer besonderen Wirkung Gottes bedurft hatte: „Der Vater der Barmherzigkeit hat mich seinen Sohn Jesum Christum aus abgründlichem Reichtum seiner Gnade erkennen lassen." [2])

Diese seine Erfahrung wurde ihm durch das Schicksal des „Wortes Gottes" in der Welt bestätigt. Je unverhüllter und je zentraler „Gottes Offenbarung" dem Menschen gegenüber trat, desto unverhohlener und desto tiefer trat der Widerspruch der Menschen dagegen hervor: Die höchste Offenbarung, „den Herrn der Herrlichkeit" hat die Welt gekreuzigt! Die aber, welche zum Glauben an das Wort Gottes gekommen sind, haben dies auf eine besondere Tat Gottes, durch die sie überwunden wurden, zurückgeführt: „Paulus bezeugt: ‚Uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist'; das will sagen: Wenn es nicht der Geist offenbarte, so würde keines Menschen Herz etwas davon wissen oder sich denken." „Wenn nicht das menschliche Herz durch Gottes Geist auf wunderbare Weise erweckt wird, so kann es das [was das ewige Heil betrifft] aus eigener Kraft weder sehen noch hören, auch wenn es sich ihren Augen und

[1]) Erl. 11², 267. [2]) Erl. 28, 143 f.

Ohren so aufdrängt, daß sie es mit Händen greifen können.“ Denn „1. Korinther 1 sagt er: ‚Keiner der Obersten dieser Welt hat Gottes Weisheit erkannt!‘ Was muß er also von den Übrigen denken, wenn er die Obersten der Welt für Knechte der Finsternis erklärt!“ [1])

Die Tatsache, daß niemand das Wort Gottes ohne besondere Offenbarung Gottes erfassen kann, ist der klare Beweis dafür, daß es sich nicht um etwas durch natürliche Entwicklung Erreichbares handelt, daß dieses Wort Gottes nicht anders den Menschen geworden sein kann, als wie die Bibel es berichtet, nämlich durch eine Offenbarung Gottes.

Nur immer fester wurde Luther in dieser Überzeugung durch die weiteren Erfahrungen, die er an dem Worte Gottes machte: Er fand in ihm beständig neue Wahrheiten, so daß dessen Reichtum ihm unerschöpflich erschien: „Ich befinde mit der Erfahrung, daß Gottes Wort nicht auszulernen ist, sondern ist eigentlich wahr, was der 147. Psalm davon sagt: Seines Verstandes ist keine Zahl.“ [2])

Harnack urteilt anders. Er nennt das Christentum immer wieder etwas „so Einfaches“ und meint, „wer nur einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitze“, müsse die Hauptsache verstehen können.[3]) Woher diese völlige Verschiedenheit des Urteils? Luther versteht unter Gottes Wort unendlich viel mehr als Harnack, nämlich die ganze volle Offenbarung Gottes, Harnack eigentlich nur Einen Gedanken aus ihr, der durch die Isolierung von allem Übrigen vollständig entstellt wird, den Gedanken von dem gnädigen Gott. Was Harnack von Gottes Offenbarung stehen läßt, ist in der Tat so „einfach“ und unrichtig, daß es auf dem Wege rein natürlicher Entwicklung gefunden werden kann. Wer den Inhalt der Offenbarung nicht gelten läßt, wird meinen, keiner Offenbarung zu bedürfen. Wer dagegen von dem Inhalte des Wortes Gottes überwunden worden ist, der weiß, daß es nicht Menschen, sondern Gottes Wort ist.

---

[1]) Erl. opp. var. argum. 7, 184 f., 191. [2]) Erl. 40, 286. [3]) A. a. O. S. 9.

2. Die heilige Schrift.

Wie verhält sich zu dem, was nach seinem Inhalt und Zweck „Gottes Wort“ genannt werden muß, die heilige Schrift? Ist sie, oder wie weit ist sie Gottes Wort?

Harnack antwortet: „Luther war überzeugt, daß ‚Wort Gottes‘ nur das ist, wodurch der Mensch innerlich neu geschaffen wird — die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christo ... Er wollte nichts anderes als die Hauptsache gelten lassen, die aus diesen Büchern hervorleuchtet und ihre Kraft an den Seelen bewährt.“ [1])

Das also ist Harnacks Stellung zur Bibel: Einen Gedanken, der sich auch in diesem Buche findet, nennt er „Gottes Wort“, den Gedanken von dem gnädigen Gott. Diese eine Wahrheit bewährt ihre Kraft an den Seelen und legitimiert sich dadurch als göttlich. Damit wird sie eine innerliche Autorität. „Nichts anderes“ in der Bibel darf man als Autorität „gelten lassen“. Sonst würde man in „Buchstabenknechtschaft“ versinken.

Wie aber kann er das für Luthers „Überzeugung“ ausgeben? Nun, er schreibt auch: „Auf den Höhepunkten seines Lebens war er [Luther] frei von jeglicher Knechtschaft des Buchstabens, und wie vermochte er zu unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament, ja wie vermochte er im Neuen Testament selbst zu unterscheiden!“ [2])

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 183. [2]) Daselbst.

Wenn also Luther Unterschiede unter dem in der Bibel Vorliegenden konstatierte, so soll dies uns beweisen, daß er ihr in herrlicher Freiheit gegenüberstand? Aber all diese Unterscheidungen, die er für nötig hielt, bedeuten nicht Ausscheidungen all dessen, was nicht „gnädiger Gott" heißt. Sein Zweck dabei ist nicht der Nachweis, daß man vieles in der Bibel nicht „gelten lassen" dürfe; sondern er will dadurch eine Anweisung geben, damit man alles in ihr richtig verstehen könne. Wie man einem Schüler das Verständnis für ein Meisterwerk der Tonkunst zu erschließen sucht, indem man ihn unterscheiden lehrt zwischen dem Hauptthema und dessen Modulationen und den zur Hervorhebung des Hauptgedankens eingeflochtenen Gegensätzen, den Einleitungen und Übergängen und Abschlüssen: so gruppiert Luther den mannigfaltigen Inhalt der heiligen Schrift um seinen Mittelpunkt und weist auf die Beziehung hin, in der alles einzelne zu ihm steht.

So und nicht anders unterscheidet er zwischen Gesetz und Evangelium. Nicht scheidet er das Gesetz aus, vielmehr erklärt er es für unentbehrlich. Aber als das Zentrum, als das Ziel von allem, das Gott uns zu sagen hat, soll man das Evangelium erkennen. Das Gesetz ist Vorstufe zu diesem Gipfel, ist die notwendige Vorbereitung. So unterscheidet er zwischen Altem und Neuem Testament. „Die unnützen Schwätzer soll man fahren lassen, die das Alte Testament verachten und sprechen, es sei nicht mehr vonnöten, so wir doch allein daraus müssen den Grund unseres Glaubens nehmen." Aber unendlich höher ist das Neue Testament, weil es uns Christum bringt, auf den das Alte Testament vorbereiten sollte. So unterscheidet er auch im Neuen Testament. Jesus Christus ist der Mittelpunkt. Was von ihm handelt, „was Christum treibt", ist „das Mark, der Kern", das Übrige nur wie die schützende Rinde und Schale. Dieses Übrige redet entweder von dem, was vor dem Glauben an Christum hergehen muß, soll also das schon im Alten Testament Ausgesprochene einschärfen oder vor Mißdeutung sicherstellen; oder es handelt von dem, was aus dem Glauben folgen muß, will also diesen vor Mißverstand schützen. Demgemäß hat er auch die neutestamentlichen Schriften, welche am

---

[1]) Erl. 51, 345.

meisten und klarsten von Christo dem Erlöser und von dem Glauben an ihn reden, „die edelsten Bücher des Neuen Testaments" genannt: „St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und St. Petrus erste Epistel". „Denn in diesen findest du gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde und Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches die rechte Art ist des Evangelii." [1])

So die heilige Schrift anzusehen, war eine großartige Neuerung. Im Mittelalter verwertete man die Bibel wie einen Gesetzeskodex aus gleichwertigen Einzelparagraphen bestehend, die man zum Beweise der Kirchenlehre citierte. Dabei fragte man nicht danach, ob solch ein Satz im Alten oder im Neuen Testamente stand, ob er als gesetzliches Gebot oder als Verheißung gemeint war, ob der Gesamtinhalt der Bibel oder des betreffenden Abschnitts das gewünschte Verständnis des Einzelworts möglich machte. Mit dem nackten Buchstaben schlug man den Widerspruch nieder. Als Beispiel dieses vor Luther üblichen Verfahrens möge die berühmte Bulle Unam sanctam des Papstes Bonifaz VIII. dienen. Diese beweist, daß es „außerhalb der Einen katholischen Kirche kein Heil, keine Vergebung der Sünden gibt", mit dem Bibelwort: „Eine ist meine Taube, meine vollkommene; eine ist ihrer Mutter die liebste" (Hoheslied 6, 8). Daß es nur eine einzige Kirche gebe, soll das Psalmwort lehren: „Errette meine Seele vor dem Schwerte, meine Einzige vor den Hunden" (Psalm 22, 21). Daß „beide Schwerter, sowohl das geistliche wie das weltliche, in der Hand der Kirche sind", soll der Apostel Ausspruch zeigen: „Siehe, hier sind zwei Schwerter" (Luk. 22, 38). „Wer leugnet, daß das weltliche Schwert in der Macht des Petrus steht, der nimmt sicher schlecht des Herrn Wort wahr: ‚Stecke dein Schwert in die Scheide'" (Matth. 26, 25). „Die geistliche Macht hat das Recht, die weltliche einzusetzen und sie zu richten, wenn sie nicht gut handelt: ‚Siehe, ich habe dich heute über die Völker und Reiche gesetzt'" (Jerem. 1, 10). Daß die geistliche Macht, der Papst, alle zu richten hat, ihn aber niemand richten darf, „bezeugt der Apostel: ‚Der geistliche Mensch

[1]) Erl. 63, 114 f.

richtet alles, er selber aber wird von niemand gerichtet'" (1. Korinth. 2, 15).

So müssen wir es als ein Erbe der Reformation bezeichnen, wenn Luther die heilige Schrift als einen Organismus anzusehen gelehrt hat, in dem alles einzelne sein Licht von dem Mittelpunkt empfängt, in dem daher auch Unterschiede des Wertes bestehen. Oder sollte er selbst diese Anschauung wieder aufgegeben haben? In der Tat hat er in den Ausgaben der vollständigen Bibel (seit 1534) jenen Schlußsatz der Vorrede zum Neuen Testament, der die Überschrift trägt: „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testamentes sind", nicht wieder abdrucken lassen. Sollten wir daraus folgern müssen, daß er anderer Ansicht geworden ist? Dagegen dürfte vielleicht schon der Umstand sprechen, daß er in den Separatausgaben des Neuen Testaments noch ein paar Jahre diesen Abschnitt stehen ließ; legte er darauf kein Gewicht, so wird er das darin Ausgesprochene nicht für irrig gehalten haben. Auch würden wir dann, wenn er je dieser Ansicht geworden wäre, das Eintreten dieser Änderung seiner Anschauung viel früher als 1534 erwarten. Endlich hat er ja stets, auch in den anderen Vorreden zur Bibel, nach jenem Maßstab über die einzelnen biblischen Bücher geurteilt.

Was aber kann ihn dann zur Fortlassung jenes Abschnitts bewogen haben? Enthielt dieser etwa noch einen anderen Gedanken als den bisher besprochenen? So ist es. Luther hatte aus der Unterscheidung, die er unter den neutestamentlichen Schriften vorgenommen, auch eine praktische Folgerung gezogen: „Einem jeglichen Christen wäre zu raten, daß er dieselben [edelsten Bücher] am ersten und allermeisten läse und ihm durch tägliches Lesen so gemein [vertraut] machte als das tägliche Brot". Denn „das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sähest noch hörtest."[1]) Die Einseitigkeit und Mißverständlichkeit dieser Worte mußte ihm zum Bewußtsein kommen, als er nun das Alte Testament mit dem Neuen verbunden herausgab und auch jenes „teuer zu achten" und „mit allem Fleiß zu lesen" ermahnte.[2])

[1]) Erl. 63, 114 f. [2]) Erl. 63, 7 f.

Daß er so über das Alte Testament urteilte, war nicht ein Widerspruch gegen das, was er mit jener Äußerung über „die edelsten Bücher des Neuen Testaments“ gemeint hatte. Denn jenes Vorwort zum Alten Testament hat er schon 1523, gleich nach Herausgabe des Neuen Testaments, geschrieben. Aber als er die vollständige Bibel zusammenstellte und revidierte, bemerkte er den scheinbaren Widerspruch, daß er vor dem Alten Testament gegen die Meinung etlicher, „sie haben genug am Neuen Testament“, polemisierte, und dann in der Vorrede zu diesem äußerte, einige neutestamentliche Schriften „lehrten schon alles, was zu wissen not und selig“ sei. Daher strich er diesen letzten Abschnitt.

Wie aber war er früher dazu gekommen, sich so mißverständlich auszudrücken? Er hatte eben nur den Unterschied, der unter den Büchern des Neuen Testaments stattfindet, aussagen wollen, und er hatte nur solche Leser im Auge gehabt, die von Heilsverlangen erfüllt oder zur Verteidigung ihres evangelischen Glaubens gegen die Gegner zum Neuen Testamente griffen. Denn wie er selbst öfter ausgesprochen, dachte er bei seiner ganzen Wirksamkeit nicht an jedermann, sondern nur an die „frommen Herzen“, die den Weg zum Leben mit Ernst suchten. Solchen wollte er den Rat erteilen, die von Christo handelnden Schriften vor allen anderen zu lesen. Er hatte aber geschrieben: „Einem jeglichen Christen wäre zu raten . .“ Preßte man diesen Ausdruck, so war er mißverstanden.

Doch selbst wenn diese unsere Erklärung für die Tilgung jenes Abschnitts unrichtig sein sollte, so hat Luther später ausdrücklich ausgesprochen, daß er jene „edelsten Bücher“ nicht „jeglichen Christen am ersten“ zu lesen rate. Einst wurde er gefragt, was für biblische Bücher man vornehmlich predigen solle. Da hat er erklärt, das hänge von den Zuhörern ab: „Den Psalter, St. Johannis Evangelium und St. Paulum für die, die da streiten müssen wider die Ketzer; aber für den gemeinen Mann und jungen Leute die anderen Evangelisten.“ [1]) Er nimmt also an, daß die unter den biblischen Büchern bestehenden Unterschiede den unter den Christen bestehenden Unterschieden entsprechen. Je weiter schon ein Christ vorgeschritten

[1]) Erl. 62, 137.

ist, desto höhere Wahrheiten müssen ihm geboten werden. Je mehr eine biblische Schrift von dem Ziel aller Gottesoffenbarung handelt, desto notwendiger ist sie für die Christen, die schon zum Ziele, zum Glauben an Christum, geführt werden können. Und diese Schriften, die „Christum treiben", sind tatsächlich die „edelsten", weil Christus das Edelste ist. Während also hiernach das Johannesevangelium ihm als das Höchste gilt, kann er doch auch sagen, daß die drei ersten Evangelien in anderer Beziehung „besser sind denn Johannes". „Weil nun der Evangelist Johannes durch und durch den Hauptartikel aufs gewaltigste getrieben hat und billig daher als der höchste und vornehmste Evangelist geachtet ist; so haben Matthäus, Lukas und Markus auch das andere Stück für sich genommen und stark getrieben, daß es auch nicht vergessen würde; also daß sie in dem Stück besser sind denn Johannes, und er wiederum in jenem." [1])

Wie sollen wir uns zu diesem Erbe der Reformation stellen?

Es wird doch wohl keinen Freund der heiligen Schrift geben, der wirklich alle ihre einzelnen Bücher und alle ihre einzelnen Aussagen gleich hoch schätzte. Auch der, welcher dies, um seine Ehrfurcht vor der Bibel schroff auszudrücken, mit Emphase behauptet, wird doch tatsächlich manches in ihr für wichtiger und wertvoller halten als anderes. Nun, so soll uns Luthers Urteil lehren, welches die normale Schätzung ist, welches diejenige Wertung des einzelnen in der Schrift ist, zu der wir emporsteigen sollen, die Unterscheidung ihres Inhalts, zu der die richtig verstandene Schrift selbst uns anleitet. Es hat in der Kirche Zeiten gegeben, da viele kein zweites Buch so innig liebten wie das Hohelied; und wieder Zeiten, da Jesus Sirach über alles gepriesen wurde; und wieder Zeiten, da man sich am liebsten mit der Offenbarung Johannis beschäftigte. Die einen haben ihre größte Freude an den Wundergeschichten der Bibel gehabt, die anderen an den Worten, die von der göttlichen Vorsehung reden; diese an den von der Menschenliebe handelnden Worten, jene an den vom Geiste Gottes redenden Stellen, andere an dem Jakobusbriefe. All solche Schätzungen werden durch Luthers Wertung als Zeichen eines niederen Standpunkts, wenn nicht gar als völlige Verirrung dargetan. Sie alle beweisen, daß die Schrift

---

[1]) Erl. 43, 81.

noch nicht als das, was sie uns sein soll, erkannt worden ist. Nicht eher haben wir sie richtig erfaßt, als bis das in ihr, was von Christo und dem Glauben an ihn handelt, uns der edle Kern von allem geworden ist. Wer etwa das von Luther als „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium“ geschätzte vierte Evangelium hinter die anderen drei Evangelien zurückstellt, dem ruft die reformatorische Erkenntnis die ernste Warnung zu, ihm könne noch nicht die Schrift das geworden sein, wozu sie uns gegeben ist.

Erst dann aber, wenn wir richtig in ihr zu unterscheiden verstehen, tritt für uns das einzelne in das rechte Licht. Der Wert, der Zweck, die göttliche Meinung alles einzelnen in der Bibel muß aus dem Verhältnis, in dem es zu Jesu Christo steht, erschlossen werden. Weil Gott die in der Bibel aufbewahrte Verkündigung zum Mittel, sich den Menschen zu offenbaren, gewählt hat, und weil Jesus Christus das Ziel seiner Offenbarung ist, darum ist das von Gott gewollte Verständnis der Einzelheiten nur von dem Verständnis Christi aus zu gewinnen. Nur wer das letzte Ziel, das den genialen Feldherrn bei Aufstellung seines komplizierten Feldzugsplans leitete, klar erkannt hat, kann auch seine einzelnen Dispositionen richtig beurteilen. Und auch er muß, wenn er nicht durch diese irregeleitet werden will, sich stets darüber klar werden, wie sie sich zu dem Gesamtmotive verhalten.

Welch folgenschwere Mißdeutungen biblischer Bücher und Aussprüche würden vermieden worden sein, wenn man die Schrift nie anders als nach diesem Kanon Luthers studiert hätte! Man muß ihre gesetzlichen Forderungen mißverstehen, wenn man nicht den Blick auf Christum gerichtet hält. Man wird dann meinen, da Gott derartiges von uns fordere, so erwarte er von uns, daß wir es tun. Die Tendenz des Gesetzes sei also, gesetzmäßiges Handeln zu erzielen. Wer aber auf das Ziel, den allein rechtfertigenden Glauben an Christum, blickt, der begreift, daß Gott mit dem Gesetz etwas anderes muß erreichen wollen: daß er uns das normale Verhalten des Menschen zu dem Zwecke vorhält, damit wir erkennen, daß wir nicht sind, wie wir sein sollen, damit wir die absolute Unentbehrlichkeit des von ihm geschenkten Erlösers erkennen. Oder wie kann man die im Neuen Testament an gläubige Christen gerichteten Ermahnungen zu einem heiligen Wandel und die Drohungen

über die in Sünden Beharrenden richtig beurteilen, wenn man sie nicht von dem Mittelpunkte, von dem allein seligmachenden Glauben an Christum, beleuchten läßt? Man wird dann etwa verstehen, das, worauf es Gott dem Herrn eigentlich ankomme, die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, sei eine subjektive Heiligkeit des Menschen; nur um sie zu ermöglichen, habe er uns auch Christum gegeben; der Glaube sei nur eine Vorstufe, nur ein Hilfsmittel für die Hauptsache. Oder er wird gar meinen, nachdem uns Gott durch den Glauben zu neuen Menschen gemacht habe, müßten wir uns nun die Seligkeit durch Gutestun verdienen. Wer aber im Auge behält, daß nur der Glaube an Christum, er aber auch gänzlich uns selig macht, der wird diese ernsten Ermahnungen richtig auffassen können, nämlich als Warnungen, nicht wieder zu verlieren, was man durch den Glauben erlangt hat, da der Glaube vergehen muß, wenn er durch Nachgiebigkeit gegen „das Fleisch" die ihm eignende Streitkraft gegen die Sünde nicht entfaltet.

Ebenso Einzelaussprüchen der Bibel gegenüber. Nie würde man den Sonntag zu einem gesetzlichen Sabbat zu machen durch die Schrift sich verpflichtet gefühlt haben, wenn man vorher gefragt hätte, ob sich diese Überzeugung mit dem Glauben an Christum reime. Nie dann das Wort: „Du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen" so verstanden haben, wie man es in der reformierten Kirche aufgefaßt hat. Nie die Rettung der Kirche davon erwartet haben, daß man einige Männer „Apostel" nenne. Nie in dem Wort: „Ziehet nicht an Einem Joch mit den Ungläubigen" oder „Was hat Christus für Gemeinschaft mit Belial" ein Gebot zur Separation gelesen haben.

Ein Theologe war durch das Wort: „Wer da glaubet und getauft wird" in schwere Gewissensnot geraten. Denn er las darin, daß man erst dann, wenn man zu persönlichem, bewußtem Glauben gekommen sei, getauft werden dürfe. Er meinte endlich, seinen blinden Gehorsam gegen die heilige Schrift durch den Übertritt zu den Baptisten beweisen zu müssen. Worin lag der Irrtum in seiner Stellung zur Schrift? Er ließ sich durch ein Wort binden, das er nicht in dem von Christo ausgehenden Licht anschaute, das er also nicht richtig verstehen konnte. Denn der Glaube an Christum lehrt mich, daß es nur auf ihn ankommt, daß es also ganz einerlei

ist, ob die in der Taufe mir widerfahrene Zusprechung der Gnade Gottes in Christo früher oder später in meinem Leben liegt. Gewiß, so lange ihm das nicht klar geworden war, konnte ihn jener Spruch beunruhigen. Aber er durfte sich nicht durch ihn bestimmen lassen, weil er sich sagen mußte, daß er ihn noch nicht vom Mittelpunkt aus sehen, also eben nicht verstehen konnte.

In der Gegenwart sind einerseits die Ergebnisse der gelehrten Exegeten so weit auseinandergehend und einander widersprechend, daß es, vor allem für die theologische Jugend, eines Entscheidungsprinzips dafür, wen man sich zum Führer erwählen soll, aufs dringendste bedarf. Wer den reformatorischen Boden nicht verlassen will, muß sich darüber klar werden, daß niemand die Schrift in derjenigen Beziehung, in der sie von dem Christen als solchem studiert werden soll, d. h. als Wegweiser zur Seligkeit, richtig verstehen kann, der nicht alles in ihr nach dem Glauben an den Christus des Neuen Testaments zu werten vermag. Anderseits sind diejenigen Laien, von denen die heilige Schrift fleißiger gelesen wird, vielfach stark beeinflußt durch ein aus solchen Kirchengebieten nach Deutschland eingedrungenes Christentum, in welchen die Gedanken der deutschen Reformation keine Verwendung gefunden haben, aus England, Schottland, Amerika. Eben weil dort die Erkenntnis Luthers von der Bibel als eines Organismus mit einem alles beherrschenden Mittelpunkte noch nicht bekannt geworden, geschweige denn verarbeitet worden ist, verfährt man noch vielfach nach der mittelalterlichen Weise; man behandelt die Bibel als eine Zusammenstellung unendlich vieler Einzelaussprüche, deren jeder gegebenen Falles isoliert verwandt wird. Die Folge ist natürlich, daß die Zahl der auf die Bibel sich berufenden, einander bekämpfenden Denominationen sich beständig vergrößert. Und auch unter den frommen Laienkreisen Deutschlands begegnen wir nicht selten einer wahrhaft monströsen Verwertung der heiligen Schrift.

So haben wir gerade in der Gegenwart die stärkste Ursache, den von Luther aus der Schrift selbst gefundenen Grundsatz für ihr Verständnis hochzuhalten.

Viele der modernen Theologen rühmen Luther, weil er in der Bibel „zu unterscheiden verstand". Aber sie tadeln ihn, weil er „nicht reinen Tisch gemacht" habe. Sie verlangen, daß wir auf dem von ihm betretenen Wege weiter gehen müssen.

Nach Harnack soll ‚Gottes Wort' „nur die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christo" sein, und er fordert, die evangelische Kirche müsse „mit den anderen katholischen Autoritäten auch die Autorität des geschriebenen, für unfehlbar gehaltenen Wortes aufgeben; aber sie müsse zugleich ihren Standort in der Glaubenslehre dort nehmen, wo ihn der Glaube nimmt, nämlich bei der Person Christi, wie sie aus den Evangelien hervorleuchtet und von den ersten Jüngern bezeugt ist".[1]) So also unterscheiden sich Luthers und Harnacks Stellung voneinander: Luther meint: Gott hat sich uns in der heiligen Schrift geoffenbart; das macht sie wertvoll; und alles, was Gott uns geoffenbart hat, muß uns Autorität sein oder werden. Harnack dagegen meint: Die Wahrheit, daß Gott uns gnädig sei, findet sich auch in der Bibel; das macht sie für uns wertvoll; und nur das in ihr hat Wert für uns. Luther urteilt: Was die Bibel von Christo sagt, steht zu ihrem sonstigen Inhalt in dem Verhältnis, daß es uns das Ziel der gesamten Gottesoffenbarung zeigt und dadurch alles Übrige richtig verstehen lehrt. Und wenn er von Christo redet, so meint er alles, was die Schrift von ihm sagt, auch das, was sie über das Wesen seiner Person und über sein Werk, über sein erlösendes Leiden und über seine Auferstehung, über die absolute Unerläßlichkeit und Genugsamkeit des Glaubens an ihn bezeugt. Harnack dagegen urteilt: Einzig in dem, was die Jünger von der Persönlichkeit Jesu berichtet haben, muß der Glaube seinen Standort nehmen; alles andere in der Bibel untersteht unserer freien Prüfung, wie jedes sonstige von Menschen geschriebene Buch; und zu diesem anderen gehört auch das, was die Bibel über den Wesensunterschied Christi von uns, über die Bedeutung seines Todes, über seine Auferstehung ausspricht. Kurz, Luther weist Unterschiede in der Bibel nur zu dem Zweck auf, um das richtige Verständnis zu erleichtern; Harnack dagegen, um eine weitgehende Kritik und Ausscheidung zu

---

[1]) Dogmengeschichte III³, 746.

rechtfertigen. Ist nun Luthers Anschauung „unfertig“ zu nennen, weil er sich mit voller Energie davor sträubt, so weit zu gehen, wie Harnack geht?

Wir müssen vielmehr Harnacks Standpunkt für „unfertig“ halten. Denn wenn ich das Zeugnis der Apostel im übrigen frei zu kritisieren habe, so liegt durchaus kein Grund vor, warum ich ihre Aussagen über die Person Christi für unfehlbar oder auch nur dem historischen Tatbestande genau entsprechend halten muß. Warum sollte nicht auch dieses Bild falsch gezeichnet sein können? Freilich meint Harnack, diese Partien aus der Bibel „bewährten ihre Kraft an den Seelen“. Aber erstens können bekanntlich auch Fabeln und Märchen auf uns eine Kraft, einen segensvollen Einfluß ausüben. Wenn also das von den Jüngern entworfene Bild Christi fördernd, „befreiend“ auf uns wirkt, so folgt daraus noch keineswegs, daß dieses Bild eine Wirklichkeit wiedergibt. Es kann ebenso gut ein in krankhafter, schwärmerischer Verehrung entworfenes Idealbild sein. Und wir sind nicht sicher davor, daß diese Jünger nicht infolge ihrer Beschränktheit diesem Bild ihrer Phantasie auch inferiore Züge verliehen haben. Dann würde ein weiterer Fortschritt in den ethischen Anschauungen dazu nötigen, diesen „Standort in dem Bild Christi, wie es aus den Evangelien hervorleuchtet“, als einen glücklich überwundenen aufzugeben und uns ein vollkommneres Ideal, einen neuen Christus zu malen. Sodann zweitens: Wenn an einer „Seele“ nichts weiter in der Bibel als jenes Bild Christi eine „Kraft bewährt“ hat, so braucht die Schuld daran doch nicht an dem Inhalte der Bibel zu liegen. Luther z. B. bezeugt uns immer wieder und mit den stärksten Ausdrücken, daß sich an seiner Seele viel mehr von der heiligen Schrift als das wenige, was Harnack als Gottes Wort gelten lassen will, als göttliche Wahrheit und Kraft bewährt hat. Ebenso sehr viele andere Christen. Niemand aber hat das Recht, von seiner beschränkten Erfahrung aus die weitere und tiefere Erfahrung anderer Christen als Einbildung zu behandeln. Vielmehr soll die geringere Erfahrung von der größeren lernen. Harnack verlangt das Gegenteil: Von seinem Standort behauptet er, „der Glaube nehme ihn“ dort, und er fordert, auch „die evangelische Kirche“ müsse ihn dort einnehmen. Tatsächlich ist also seine Stellung zur heiligen Schrift diese, daß er etwas in

ihr, was ihm sympathisch ist, als wertvoll anerkennt, das Übrige aber als reine Menschengedanken behandelt. Damit aber ist der reformatorische Grundsatz, daß die heilige Schrift Autorität sei, in das Gegenteil verwandelt, in den Grundsatz, daß jedes einzelnen Urteil Autorität über die Schrift sein müsse.

Wenden wir uns denn von dem haltlosen und unevangelischen Standpunkte Harnacks wieder zu dem Luthers, um uns darüber klar zu werden, ob wir bei diesem beharren dürfen. Die moderne Theologie erklärt eben ihn für unhaltbar, weil widerspruchsvoll. Nach Harnacks Urteil ist Luthers „eigene Haltung durch einen verhängnisvollen Rest katholischer Betrachtung unsicher gewesen".[1]) Bekanntlich hat Luther in seinen Vorreden zum Neuen Testament über einige hierin vorgefundene Bücher, besonders über den Jakobusbrief, sich kritische Bemerkungen erlaubt. Damit, meint Harnack, habe er die richtige Stellung zur Bibel eingenommen: „Kein Zweifel kann bestehen, daß Luthers Stellung zum Neuen Testament, wie er sie in den Vorreden eingenommen hat, die korrekte, d. h. die seinem Glauben entsprechende gewesen ist. Denn damit opponierte Luther auch gegen die Unfehlbarkeit der Schrift".[2]) Weil er aber trotzdem „die Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der heiligen Schrift ungeprüft herübernahm", so „blieb er in einem flagranten Widerspruch befangen".[3])

Harnack geht sogar bis zu der Behauptung fort: „Luther hat nicht reinen Tisch gemacht. Er forderte doch in den Fällen, wo ihm ein Buchstabe [der Bibel] wichtig geworden war, Unterwerfung unter das: ‚Es steht geschrieben'; er forderte sie peremptorisch, ohne sich zu erinnern, daß er selbst anderen Sprüchen der heiligen Schrift gegenüber jenes: ‚Es steht geschrieben' für unverbindlich erklärt hatte".[4]) Wäre diese Behauptung Harnacks richtig, so würde Luther tatsächlich sich ebenso zur Bibel gestellt haben wie Harnack. Er würde sich selbst über sie gestellt haben, indem er nach seinem subjektiven Belieben das eine in ihr für verbindlich, das andere für unverbindlich erklärt hätte; und er würde gefordert haben, daß die anderen Christen genau dieselbe Auswahl treffen sollten wie er.

---

[1]) Dogmengeschichte III³, 745. [2]) Daselbst S. 728. [3]) Daselbst S. 737.
[4]) Wesen des Christentums S. 183.

Sein Verfahren wäre aber insofern unendlich verwerflicher als das Harnacks, als dieser doch einen objektiven Grund für die von ihm getroffene Auswahl angegeben hat, nämlich das Merkmal, ob eine biblische Aussage „ihre Kraft an den Seelen bewährt"; während Luther ohne alle Grundangabe peremptorisch Unterwerfung dann und nur dann forderte, wenn „ihm ein Buchstabe wichtig geworden war". Er würde also nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle anderen sein Urteil als Autorität, der man blinde Unterwerfung schuldig sei, über die Autorität auch der Bibel gestellt haben. Wir gestehen, es fassen zu können, wenn ultramontane Skribenten unserm Reformator derartiges nachzusagen die Kühnheit besitzen. Aber wenn ein protestantischer Dogmenhistoriker in ihre entsetzliche Verleumdung einstimmt, so können wir nur tiefe Scham empfinden.

Belege für den schweren gegen Luther erhobenen Vorwurf gibt Harnack nicht. Doch pflegt man dafür auf Luthers Verhalten in dem Abendmahlsstreite hinzuweisen, besonders auf das Religionsgespräch mit Zwingli in Marburg, wo Luther das Bibelwort, von dem er nicht weichen wollte, das Wort: „Das ist mein Leib", vor sich auf den Tisch schrieb.

Wie kam er dazu? Er kannte eine gewisse Schwäche seines Charakters. Infolge einer natürlichen Liebenswürdigkeit wurde es ihm schwer, theologischen Gegnern, wenn er ihnen Auge in Auge gegenüberstand, ebenso fest und rücksichtslos zu widersprechen, wie er es in seinen polemischen Schriften vermochte. Und infolge seiner großen Wahrheitsliebe konnten bei mündlichen Verhandlungen unerwartete Argumente der Gegner ihn zu Überlegungen verleiten, durch die er von der ihm feststehenden Hauptsache abgelenkt wurde. Dies fürchtete er auch in Marburg. Darum wollte er sich zwingen, das Wort, das allein die Entscheidung bringen konnte, nicht aus dem Auge zu verlieren.

Warum aber hielt er dieses Bibelwort für wichtig? Man meint, es sei „ihm wichtig geworden". Weil ihm soviel an der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl gelegen habe, darum habe er dieses Wort, das nach seiner Ansicht klar dafür sprach, so sehr geliebt. Um jene ihm so teure Anschauung festhalten zu können, habe er peremptorisch Unterwerfung unter dieses Bibelwort gefordert. Diese vermeintliche Liebe Luthers zu der Lehre

von der Gegenwart Christi im Abendmahl sieht man als einen traurigen Rest aus seiner katholischen Vergangenheit an. „Ihm blieb," schreibt Harnack, „ein verborgener Rest, eine wirkliche superstitio [Aberglaube] in Bezug auf das Abendmahl."[1]) Man erklärt etwa: „Er hatte selbst zu oft mit tiefer Ehrfurcht die Messe celebriert und vor der Hostie sich in aller Demut gebeugt, als daß er nun dies alles auf einmal hätte aufgeben können".[2])

Aber diese gesamte Anschauung wird durch die klar vorliegenden historischen Zeugnisse als reine Erfindung gerichtet. Luther selbst behauptet auf das Bestimmteste, sein ehrfurchtsvolles Celebrieren der Messe in seiner katholischen Vergangenheit habe er als furchtbare Sünde, als Götzendienst erkannt: „Das sind meine größten Sünden, daß ich mit soviel Messen über fünfzehn Jahre lang meinen lieben Herrn so gräulich erzürnt, gemartert und geplagt habe".[3]) Jenen mystischen, abergläubischen Empfindungen hatte er also für immer den Abschied gegeben. Noch mehr! Als er von der katholischen Anschauung sich losrang, ist ihm — so berichtet wieder er selbst — die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl Jahre lang nichts weniger als lieb gewesen. Er hat vielmehr die stärkste Neigung gehabt, sie zu bekämpfen, weil er sah, wie ungemein leicht die in der päpstlichen Kirche behauptete Mittlerstellung des Priesters zwischen Gott und den Menschen umzuwerfen war, wenn sich nachweisen ließ, daß im Abendmahl nichts als Brot und Wein vorhanden sei, also die ganze Theorie von dem durch den Priester für Lebendige und Tote dargebrachten Meßopfer nur Erfindung sein könne. Er schrieb im Jahre 1524: „Wo jemand vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich habe wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papsttum hätte den größten Puff können geben. — Ja, wenn noch heutigen Tages möchte geschehen, daß jemand mit beständigem Grund bewiese, daß schlechtes Brot und Wein da wäre, — ich bin leider allzu geneigt

---

[1]) Dogmengeschichte III³, 737. [2]) Hoffstede de Groot, Hundert Jahre aus der Gesch. der Reformation in den Niederlanden S. 50 f. [3]) Erl. 30, 372.

dazu, wieviel ich meinen [alten] Adam [in mir] spüre .... Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: Der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen."[1]) Seine starke Neigung also, die Gegenwart Christi im Abendmahl zu leugnen, verstummte vor dem klaren Worte seines Herrn Jesu Christi: „Weil hier Christus mit klaren Worten sagt: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib', gehört [gebürt] mir, den Worten zu glauben, so fest als ich allen Worten Christi glauben muß".[2]) Mag man auch darüber, ob er jene Worte richtig verstanden habe, verschiedener Meinung sein, so ist doch soviel ausgemacht, daß ihn hier nicht ein subjektives Belieben zur Betonung des: „Es steht geschrieben" bestimmt hat; daß nicht „ihm ein Wort wichtig geworden war", sondern daß alle Worte Christi, und darum auch dieses, ihm unendlich wichtig waren. Unterwerfung aber unter dieses Wort forderte er darum, weil auch seine Gegner es für ein Wort Christi erklärten und alle Worte Christi als Autorität ansahen.

Im Widerspruche zu der hier bewiesenen Anerkennung der heiligen Schrift als Autorität soll nun Luther zu anderer Zeit „gegen die Unfehlbarkeit der Schrift opponiert" haben. Dies soll seine „korrekte Stellung" sein, und sie soll er in seinen Vorreden zum Neuen Testament eingenommen haben. Suchen wir im Gegensatze zu dieser Auffassung die wirklichen Gedanken Luthers im Zusammenhange darzustellen. Denn werden einzelne derselben, wie so vielfach geschehen ist, isoliert ins Auge gefaßt, so sind Mißverständnisse kaum zu vermeiden.

1. Gott hat sich den Menschen geoffenbart und hat, damit die Kunde davon gegen Vergessen und Mißdeuten gesichert werde, davon „Bücher schreiben" lassen: „Daß man hat müssen Bücher schreiben, hat die Not erzwungen. Denn da anstatt der frommen Prediger aufstunden Ketzer, falsche Lehrer und mancherlei Irrtum, die den Schafen Christi Gift für Weide gaben, da mußte man das Letzte versuchen, das zu thun und not war, auf daß doch etliche Schafe vor den Wölfen errettet würden; da fing man an zu schreiben."[3])

2. Wer aber kann aus der Menge der aus dem christlichen

---

[1]) Erl. 53, 274. [2]) Erl. 29, 341. [3]) Erl. 10², 388.

Altertum vorliegenden Schriften diejenigen herausfinden, die Gottes Offenbarung original und rein enthalten? Das vermag nicht die offizielle Kirche, das vermögen weder Päpste noch Konzile als solche. Dazu ist allein die wahre Kirche, die Gemeinde der gläubigen Christen im stande. Denn nur sie besitzen das Sensorium, Wahrheit von Irrtum zu unterscheiden: „Die Kirche", welche „durch das Wort der Verheißung vermöge des Glaubens geboren, ernährt und erhalten wird", „vermag Gottes Wort zu unterscheiden von Menschen Wort". In dieser Gemeinde der Gläubigen ist „ein Spürsinn,[1]) da der Geist sie erleuchtet bei dem Beurteilen und der Anerkennung von Lehren, den sie nicht beweisen kann, dessen sie aber völlig gewiß ist".[2]) Dieses geistige Unterscheidungsvermögen besitzen die Gläubigen deshalb, weil sie in dem Mittelpunkte der Offenbarung, in dem Glauben an Christum stehen. Sie wissen aus persönlicher Erfahrung, daß alles Wort Gottes darauf abzielt, „uns die Gnade Gottes, uns umsonst und ohne unser Verdienst gegeben, zu verkündigen, und sagt, wie Christus für uns getreten ist und für unsere Sünde genug gethan und sie vertilgt und uns durch seine Werke fromm und selig macht". „Aus dem kannst du nun richten von allen Büchern und Lehren, was Evangelium ist oder nicht. Denn was nicht auf diese Art gepredigt oder geschrieben wird, da magst du frei ein Urteil fällen, daß es falsch ist, wie gut es scheine."[3]) „Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum predigen oder nicht."[4])

3. Sich darüber klar zu werden, welche Schriften aus der Anfangszeit der Kirche „Gottes Wort" sind, soll die Gläubigen nicht nur ihr eigenes Bedürfnis bewegen, sondern auch ihr Beruf andern gegenüber. Weil sie die göttliche Wahrheit bewahren und verkündigen sollen, müssen sie auch angeben können, aus welchen Schriften der Vergangenheit nach ihrer Erfahrung die Wahrheit vertrauensvoll geschöpft werden darf. Sie haben also die Grenze abzustecken zwischen den die grundlegende christliche Verkündigung bietenden Schriften und den sonstigen. Dabei werden sie möglicherweise sich über eine Reihe von Schriften völlig klar und einig,

---

[1]) oder Empfindungsvermögen (sensus). [2]) Erl. opp. var. arg. 5, 102 f.
[3]) Erl. 51, 326 f. [4]) Erl. 63, 157.

hinsichtlich anderer zunächst noch nicht gleichen Urteils und daher noch ungewiß sein. In solchem Falle werden sie den Rat erteilen, jene vertrauensvoll, diese nicht ohne Vorsicht zu gebrauchen. Sie werden also einen biblischen Kanon feststellen, der vielleicht zunächst einen inneren, fest umschriebenen, und einen äußeren, nicht ebenso bestimmt abgegrenzten Kreis darstellt.

Nicht als ob Menschen irgend einer Schrift eine Autorität verleihen oder nehmen könnten. Denn jede von Gottes Geist gewirkte Schrift hat ihre objektive Autorität in sich, und keine andere kann eine solche besitzen. Falsch ist daher das in der römischen Kirche übliche Verfahren, da die biblischen Bücher erst durch die Kirche ihre Autorität erhalten sollen. Dies wäre auch dann falsch, wenn nicht die offizielle Vertretung des Kircheninstituts, sondern die Gemeinde der Gläubigen sich solches Recht zusprechen wollte. Vielmehr, wie Johannes der Täufer durch seine Anerkennung Christi als dessen, der da kommen sollte, nicht erst diesen autorisierte, sondern nur die Christo an sich eignende Autorität erkannte und öffentlich bezeugte, um seine Zeitgenossen zum vertrauensvollen Anschluß an Christum zu bewegen und damit ihnen eine persönliche Erfahrung von dem durch ihn Behaupteten zu ermöglichen: ebenso handelt es sich hier nur darum, daß die Gemeinde der Gläubigen den tatsächlichen Offenbarungscharakter einer Schrift erkenne und vor andern behaupte, um diese zu veranlassen, sich der von diesen Schriften ausgehenden Wirkung zu überlassen und dadurch zu derselben Überzeugung zu gelangen.

4. Nun sind die gläubigen Christen aller Zeiten sich über fast alle alttestamentlichen und neutestamentlichen Bücher einig gewesen. Diese also erklärt die Kirche für Gottes Wort. Auch Luther stellt sich, weil er sich als Glied dieser wahren Kirche fühlt, festen Fußes auf diesen Boden. Er nimmt diese Bücher, den schon festen Kern des biblischen Kanons, als Gottes Wort und erfährt mehr und mehr, daß diese Voraussetzung richtig war. Er fordert, wer zur Kirche gehören wolle, dürfe sich nicht gegen diese Überzeugung der Kirche auflehnen.

5. Um diesen Kern her aber haben sich einige andere Schriften angesetzt, über deren Zugehörigkeit zu den von Gott gewollten und gewirkten Schriften auch gläubige Christen noch verschiedener Meinung

sein können, also noch ihre Gedanken und Erfahrungen austauschen müssen, damit auch über sie ein einhelliges Urteil erzielt werde. Dieses sind außer einigen alttestamentlichen Büchern (den „Apokryphen") im Neuen Testamente der Brief an die Hebräer, die Jakobus- und Judasbriefe und die Offenbarung.

Von den kirchlichen Zuständen der Gegenwart aus wird es dem, der nicht mit der Geschichte des biblischen Kanons vertraut ist, sehr schwer, sich in die Stellung des Reformationszeitalters zu dieser Frage hineinzuversetzen. Man macht sich heute nicht immer klar, daß es vor Luther noch nicht einen so bestimmt abgegrenzten Kanon gegeben hat, wie wir ihn eben infolge der durch unseren Reformator gegebenen Anregungen erhalten haben. Selbst für die katholische Kirche hat erst im Jahre 1545 das Trienter Konzil definitiv festgesetzt, welche Bücher die in ihr geltende Bibel ausmachen sollten. Freilich hatten schon früher manche Synoden einen biblischen Kanon festzustellen gesucht. Aber auch ihre Beschlüsse waren nicht übereinstimmend gewesen. So hatte die Synode zu Laodicea (um 360) und die zu Aachen (789) anders entschieden als die zu Hippo (393) und die zu Karthago (397). Und freilich war der Einfluß Augustins im Mittelalter so ungemein groß, daß man in der Regel auch in dieser Beziehung einfach seiner Ansicht folgte. Aber auch noch am Ausgange des Mittelalters haben tadellos orthodoxe Christen über die Frage, welche Bücher zur Bibel zu rechnen seien, verschieden geurteilt.

Beim Alten Testamente schwankte man hinsichtlich derjenigen Schriften, welche ursprünglich nicht in hebräischer, sondern in griechischer Sprache verfaßt waren, der sogenannten Apokryphen. Diese hatten nicht zu dem Kanon der Juden gehört, sondern waren von den Männern, welche das Alte Testament ins Griechische übersetzten, mit diesem vereinigt worden. Daher wurden sie von vielen Christen, die das Alte Testament nur in der griechischen Übersetzung benutzten, als biblische Bücher gebraucht. Andere aber, vor allem der gelehrte Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, Hieronymus, wollten sie von der Bibel ausgeschlossen wissen. Diesen Standpunkt verfolgten zu Luthers Zeit selbst so streng römische Schriftsteller wie die Kardinäle Ximenes und Cajetan. Andere wieder schwankten, ob auch das Gebet Manasse und das dritte Buch Esra zur Bibel zu rechnen

seien. Die meisten der vor Luther gedruckten deutschen Bibeln und viele lateinische und deutsche Bibelhandschriften enthielten auch diese Schriften. Selbst über den Umfang des Neuen Testaments war man nicht einig. So boten viele Handschriften auch das Evangelium Nicodemi, manche Handschriften und Drucke auch den „Brief Pauli an die Laodicäer". Dieser findet sich selbst noch in der 1534 von dem streng katholischen Johannes Dietenberger herausgegebenen deutschen Bibel. Der größte katholische Gelehrte jener Zeit, Erasmus, bezweifelte, daß der Hebräerbrief, Jakobus, 2. Petri, 2. und 3. Johannis und die Offenbarung von Aposteln verfaßt seien. Ähnlich hat noch nach 1530 der bekannte Gegner Luthers, der Kardinal Cajetan, seine Bedenken gegen die Zugehörigkeit des Hebräerbriefs zur Bibel ausgesprochen, die Abfassung des Jakobusbriefes durch den Apostel dieses Namens bezweifelt und gemeint, der 2. und der 3. Johannesbrief und der Judasbrief habe geringere Autorität als die anderen neutestamentlichen Schriften. Demnach war zu Luthers Zeit die kanonbildende Tätigkeit der Kirche noch nicht völlig zum Abschluß gekommen. Über die Zugehörigkeit einiger Schriften des Neuen Testaments zu der von der Kirche als Gottes Wort empfohlenen Bibel mußte noch weiter verhandelt werden, um womöglich Einhelligkeit zu erzielen.

6. So spricht denn auch Luther seine Meinung hierüber aus. Er konnte dies vor allem damals nicht vermeiden, als er das deutsche Neue Testament herausgab. Denn er mußte sich doch für irgend eine Abgrenzung entscheiden und diese begründen. Die Schriften, hinsichtlich deren ihm noch Unsicherheit möglich schien, setzte er ans Ende und begann seine Begründung mit dem Satze: „Bisher haben wir die rechten *gewissen* Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgenden aber haben vor Zeiten ein anderes Ansehen gehabt." Demnach ist die Auffassung durchaus unrichtig, als hätte Luther die Zugehörigkeit von Schriften zur Bibel einzig danach bestimmen wollen, ob ihr Inhalt mit seinem subjektiven Christentum übereinstimme. Es ist vielmehr ein Dreifaches, wonach er seine Ansicht sich bildet.

Zuerst fragt er nach dem Urteil der früheren Christen über diese Schriften, und zwar wesentlich nach dem der *alten* Kirche, weil in dieser der Glaube noch reiner erhalten war als in späterer

Zeit. Wie ungemein wichtig ihm dieses Urteil gewesen ist, zeigt eine doppelte Tatsache. Auch den Judasbrief hat er nicht „unter die Hauptbücher rechnen“ wollen, obwohl er gegen den Inhalt desselben nichts einzuwenden hatte, vielmehr ihn „pries“; aber schon „die alten Väter“ hätten den Brief „aus der Hauptschrift hinausgeworfen“.[1]) Und das Buch Esther, dessen Inhalt er sehr ungünstig beurteilt,[2]) hat er doch nicht außerhalb des eigentlichen Kanons zu stellen gewagt, da er dem Urteile der früheren Christen ein so großes Gewicht beilegte.

Zweitens fragt er bei den Schriften, welche die alte Kirche nicht einhellig für Gottes Wort gehalten hat, ob sie von Aposteln herrührten. Denn wenn dies der Fall sein sollte, so würde ein sie verwerfendes Urteil der nachapostolischen Zeit unrichtig sein, weil „die Apostel durch sicheren Beschluß Gottes uns als unfehlbare Lehrer gesandt sind“.[3]) „Christus wählt sonderlich die Apostel aus vor allen Predigern, bestätigt ihre Predigt also, daß alle Welt soll an ihr Wort gebunden sein und demselben glauben ohne alles Widersprechen, und gewiß sein, daß alles, was sie lehren und predigen, die rechte Lehre und des heiligen Geistes Predigt sei, die sie von ihm selbst gehört und empfangen haben.“[4]) Die in Frage stehenden vier neutestamentlichen Schriften aber dürften nach Luthers Ansicht nicht von Aposteln geschrieben sein. Der Verfasser des Hebräerbriefs „redet von den Aposteln als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln kommen sei, vielleicht lange hernach“. Jakobus, dessen Namen der eine Brief trägt, kann nicht der Apostel Jakobus sein, da dieser so früh schon getötet wurde, jener aber lange nach Petrus und Paulus geschrieben zu haben scheint. Judas „redet von den Aposteln als ein Jünger lange hernach“. Bei der Offenbarung dürfte die Weise, wie sie „mit Gesichten umgeht“, gegen die Abfassung durch einen Apostel sprechen.[5])

Drittens kommt für diese Frage, ob eine Schrift apostolischen Ursprungs sei, noch ein anderes Merkmal in Betracht, der eigent-

---

[1]) Erl. 63, 158. [2]) Erl. opp. var. arg. 7, 195. Tagebuch über Dr. M. Luther, geführt von Cordatus, herausgeg. von Wrampelmeyer, N. 1764. Erl. 62, 131. [3]) Erl. opp. var. arg. 4, 382. [4]) Erl. 12², 254. [5]) Erl. 63, 154 f., 157 f., 169.

liche Lehrinhalt derselben. Wir haben so viele apostolische Schriften, über deren Zugehörigkeit zu „Gottes Wort" die Kirche aller Zeiten einig gewesen ist, daß wir an deren Inhalt die noch unsicheren prüfen können. „Darin stimmen alle rechtschaffenen und heiligen Bücher überein, daß sie allesamt Christum predigen und treiben." Demnach ist das „der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht".[1]) Ein Widerspruch in einer Schrift gegen das, was alle Apostel nach Christi Befehl gelehrt haben, würde demnach beweisen, daß diese Schrift nicht „apostolisch" sei. Um dies schroff auszudrücken, setzt Luther denselben unmöglichen Fall, den Paulus einmal in derselben Absicht aufgestellt hat. Wie dieser schreibt, wenn auch er selbst ein anderes Evangelium verkündigen würde, als das ihm von Christo aufgetragene, so solle man ihn nicht mehr als Apostel ansehen, sondern verfluchen, ebenso auch Luther: Wenn es möglich wäre, was aber nicht möglich ist, daß eine von Petrus oder Paulus herrührende Schrift der Predigt von Christo widerspräche, so dürfte man ihr nicht deshalb folgen, weil sie von einem Apostel verfaßt sei; denn dann hätte nicht ein Apostel, sondern ein Abgefallener sie geschrieben: „Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrete."[2]) Offenbar ist es ein arges Mißverständnis, das sich nur aus ungenügender Vertrautheit mit Luthers Neigung zu einseitig pointierter Redeweise erklären läßt, wenn man trotz aller seiner Erklärungen über die Autorität der Apostel diesen Ausspruch von ihm so verstanden hat, als meine er, daß in Wirklichkeit Apostel tadelnswerte Schriften verfaßt hätten, als habe er mit jenem Satze „seine persönliche Erfahrung auch über das Wort der Apostel gesetzt".

Auch das ist durchaus unstatthaft, als den Prüfstein, nach dem Luther den Inhalt jener vier neutestamentlichen Schriften untersucht, seine persönliche Erfahrung, seinen subjektiven Glauben anzusehen. Denn er selbst nennt diese hier niemals. Er nennt vielmehr etwas objektiv Vorliegendes, das jeder kontrollieren kann; nämlich die Lehre der von allen Christen als Gottes Wort anerkannten Schriften. Diesem Tatbestande wird auch die weitverbreitete

---

[1]) Erl. 63, 156 f. [2]) Erl. 63, 157.

Meinung nicht gerecht, er habe bei der Prüfung jener vier Schriften nur einige der neutestamentlichen Briefe in Betracht gezogen, solche nämlich, die ihm selbst besonders wertvoll geworden seien, und habe aus diesen nur die eine, für seinen Kampf gegen Rom allerwichtigste Lehre von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben ins Auge gefaßt; er habe also nicht von dem Ganzen der Schrift aus das Einzelne, sondern von dem ihm wertvollen Einzelnen aus das Übrige gewertet. Luthers eigene Erklärungen lauten durchaus anders. In dem Hebräerbrief meint er eine solche Lehre zu finden, welche von seinen römischen Gegnern ebenso wie von ihm selbst für irrig gehalten wurde, daß nämlich eine Buße nach der Taufe nicht wieder möglich sei, und er erklärt, das sei gegen „alle Evangelien und Pauli Episteln". Bei der Offenbarung fällt ihm auf, der Verfasser rede anders als „die Apostel", „wie Petrus, Paulus, auch Christus im Evangelium". Bei Jakobus meint er einen Widerspruch zu lesen gegen St. Paulus und alle anderen Schriften".[1]) Sein Maßstab ist also das Ganze der zu allen Zeiten von allen Christen zum Neuen Testament gezählten Schriften. Von dem Sicheren aus prüft er das Unsichere.

Weil er nun im Hebräer- und im Jakobusbrief und in der Offenbarung Abweichungen von den unzweifelhaft kanonischen Schriften zu bemerken meint, so kann er sie nicht für apostolisch und nicht für absolut reines Gottes Wort halten. Und er muß, da er das Neue Testament herausgibt, offen aussprechen, daß er diese Schriften nicht den übrigen gleichstelle, weil er die Möglichkeit, jemanden irre zu leiten, vermeiden muß.

7. Sollte aber jemand die von Luther beanstandeten Stellen in diesen Büchern anders als dieser erklären: nun, so wird er auch nicht durch sie irregeführt werden. Darum erklärt Luther bei Besprechung des Jakobusbriefes: „Darum kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher setzen, will aber damit niemand wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet; denn viel guter Sprüche sonst darinnen sind". Ebenso bei der Offenbarung: „In diesem Buche lasse ich auch jedermann seines Sinnes walten, will niemand an meinen Dünkel oder Urteil gebunden haben. Ich sage,

---

[1]) Erl. 63, 155, 169, 156.

was ich fühle. Mir mangelt an diesem Buche ..."[1]) Daß alle diese Darlegungen nur als ein Vorschlag, als ein Versuch, andere zu weiterem Studium und Nachdenken über diese Frage anzuregen und dadurch womöglich eine größere Übereinstimmung über den Umfang des Kanons zu erzielen, gemeint gewesen sind, hat er klar dadurch bewiesen, daß er selbst diese seine Ansichten, als andere gläubige Christen ihnen nicht zustimmten, teilweise wieder aufgegeben hat. Als er im Jahre 1530 sein ganzes Neues Testament einer eingehenden Revision unterzog, modifizierte er auch das über jene vier Schriften Gesagte. Von der ihm früher auffälligen Aussage des Hebräerbriefs über die scheinbare Leugnung der Wiederholbarkeit der Buße hatte er 1522 geschrieben: „Welches wider alle Evangelien und Episteln St. Pauli ist"; dies änderte zu: „Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelien und Episteln Pauli zu sein." Er milderte den Schlußsatz des über den Jakobusbrief Geäußerten und gab zur Offenbarung eine ganz neue Vorrede, die freilich die Abfassung durch den Apostel Johannes noch zweifelhaft läßt, aber anstatt aller kritischen Bemerkungen eine Anleitung zum segensreichen Gebrauche des Buches gibt.

Fassen wir zusammen, so versteht Harnack die Ausführungen Luthers dahin: Zur Bibel gehört z. B. auch der Jakobusbrief, dieser aber ist nicht unfehlbar; folglich ist die Bibel nicht unfehlbar. Luther aber schließt gerade umgekehrt: Zur Bibel dürfen nur unfehlbare Bücher gerechnet werden, den Jakobusbrief kann ich nicht für unfehlbar halten, folglich kann ich ihn nicht zur Bibel rechnen. Harnack hält die Lehre von dem gnädigen Gott für Wahrheit; diese findet sich auch in der Bibel; folglich steht in der Bibel auch Wahres. Luther hält mit der Christenheit vor ihm fast alle neutestamentlichen Schriften für sicher durch Gott gewirkt und ist überzeugt, daß sich über die Zugehörigkeit einiger weiterer Schriften zum Neuen Testamente noch ein allgemeiner Konsensus herausbilden wird und sucht hierzu beizutragen.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf Luthers Stellung zu dem Worte: „Das ist mein Leib" zurück![2]) Sein Verhalten

---

[1]) Erl. 63, 157, 169. [2]) Vgl. oben S. 33 ff.

war dadurch bestimmt, daß er weder an der allgemeinen Zuverlässigkeit der vier neutestamentlichen Schriften, die jenes Wort als ein Wort Christi überliefert haben, zweifeln konnte, noch auch darin etwas zu finden vermochte, was der in allen echten Schriften des Neuen Testaments klar vorliegenden Verkündigung von der Gnade Gottes in Christo widersprochen hätte. Darum beugt er sich vor diesem Wort als mit Christi Autorität bekleidet; und danach hat er auch zu sehen gemeint, daß es mit allem sonst in der Schrift von Christo Bezeugten auf das genaueste übereinstimmt. Denn darin, daß Christus dieses hohe Pfand im Abendmahl gibt, erkannte er die große Heilandsliebe, die den wegen ihrer Sünden angefochtenen Gewissen zur Gewißheit der Gnade Gottes verhelfen will.

Nachdem wir Luthers Stellung zum biblischen Kanon uns vorgeführt haben, erübrigt die Frage, ob wir noch heute an derselben festhalten dürfen. Mancher wird geneigt sein, diese Frage zu verneinen, weil dann, wenn nicht völlig feststehe, welche Bücher als kanonisch anzusehen seien, ein Kanon eben gar nicht vorhanden, also ein sicheres Operieren mit der heiligen Schrift nicht möglich sei. Doch dürfte hiergegen schon der Umstand sprechen, daß Luther selbst mit so großartiger Energie und so beispiellosem Erfolge die heilige Schrift sowohl zur Erbauung und Belehrung als auch zur Behauptung der evangelischen Wahrheit gegen ihre Gegner verwandt hat. Es war dies deshalb möglich, weil doch auch ihm ein klar abgegrenzter Kern des Kanons feststand, weil das Schwanken sich nur auf einige solche Schriften bezog, die in keiner Beziehung das in den übrigen Büchern bestimmt Bezeugte alterieren konnten. Anders würde die Lage gewesen sein, wenn er über die Zugehörigkeit der Evangelien oder der paulinischen Briefe zur Bibel zweifelhaft gewesen wäre. Wie eine gesunde Ernährung möglich ist, obgleich die Ärzte über den Wert einiger Nahrungsmittel noch verschiedener Ansicht sind, deshalb möglich ist, weil hinsichtlich der meisten und wichtigsten Nahrungsmittel Einstimmigkeit herrscht: so waren Luther und seine Freunde und Gegner über die Unfehlbarkeit der meisten und wichtigsten biblischen Schriften einig, so daß eine Unsicherheit über die wenigen anderen ohne schlimme Folgen bleiben mußte. So war es zu den Zeiten gewesen, von denen Luther sagt,

„diese Bücher hätten einst ein anderes Ansehen gehabt". So war es zu seiner Zeit.

Auch noch später, als die lutherischen Bekenntnisschriften verfaßt wurden, waren angesehene lutherische Theologen nicht über alle Bedenken, die Luther gegen jene neutestamentlichen Schriften geäußert hatte, hinausgekommen oder mochten doch nicht dieselben öffentlich für unberechtigt erklären. Daher enthält keine dieser Bekenntnisschriften eine Aufzählung der zur Bibel zu rechnenden Bücher, während das Konzil zu Trient für die römische Kirche und mehrere reformierte Symbole ausdrücklich festsetzen, welche einzelnen Schriften zur heiligen Schrift zu zählen seien.

Doch aber dürfte die Christenheit unserer Tage eben dann, wenn sie prinzipiell Luthers Stellung behaupten will, zu einem anderen Resultate als er kommen müssen. Wir werden in dieser Beziehung zwar nicht eine Fortbildung vorzunehmen, wohl aber die seitdem geschehene Fortbildung zu berücksichtigen haben. Denn schon Luther selbst ist, wie wir sahen, durch weiteres Bibelstudium dazu geführt worden, etwas anders über jene vier Schriften zu urteilen. Seitdem hat die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, vor allem infolge der durch Luther gegebenen Anregung, die von ihm beanstandeten neutestamentlichen Schriften immer wieder geprüft, und ist zu der Überzeugung gekommen, daß es ein Irrtum war, wenn Luther zwischen dem Jakobus- und dem Hebräerbrief einerseits und den übrigen neutestamentlichen Schriften anderseits Widersprüche sehen zu müssen meinte. Diesen Fortschritt in der Erkenntnis von seiten der Kirche wird der, welcher prinzipiell ebenso wie Luther stehen will, welcher also die Abgrenzung eines biblischen Kanons zu den der gläubigen Christenheit gestellten Aufgaben rechnet, in Anschlag bringen; er wird daher über die Zugehörigkeit jener Schriften zu den von der Kirche für Gottes Wort gehaltenen Büchern anders als Luther urteilen.

Fragt man aber, welche praktische Bedeutung die Frage nach der Abgrenzung einer Bibel für den einzelnen Christen haben könne, da ihn doch nicht das Urteil anderer Christen im Gewissen binden könne, so werden wir darauf erst dann antworten können, wenn wir von der Entstehung des Glaubens an die heilige Schrift zu

handeln haben. Zunächst muß uns noch eine andere Frage beschäftigen.

Wieweit erstreckt sich nach Luthers Ansicht die Unfehlbarkeit der sicher zur Bibel zu zählenden Schriften oder — wie wir nun wohl der Kürze wegen sagen dürfen — der heiligen Schrift?

Man hat gesagt, Luther sei „gelegentlich auch unbefangen geworden gegenüber dem Menschlichen in der Schrift".[1]) Aber nicht nur „gelegentlich", sondern immer wieder hat er auf das Menschliche in der Bibel hingewiesen, d. h. darauf, daß die Verfasser ihrer Bücher als individuelle Menschen, nicht aber als bloße Maschinen des heiligen Geistes schrieben, daß sie nicht ein Diktat Gottes fixierten, sondern das, was sie selbst besaßen. Sie wurden beim Schreiben von einer bestimmten Tendenz geleitet. Dem einen Evangelisten etwa kam es im wesentlichen nur auf die Mitteilung von Einzelheiten an; ob er auch die chronologische Reihenfolge innehielt, war ihm gleichgültig; der andere dagegen wollte in der richtigen Zeitfolge berichten. Oder Matthäus hat die Absicht, besonders die Werke und Früchte des Glaubens hervorzuheben, Johannes dagegen „treibt den hohen, rechten Artikel vom Glauben an Christum".[2]) Ebenso spiegelt sich in den biblischen Büchern der besondere Charakter und die jeweilige Stimmung ihrer Verfasser deutlich wieder. Auch haben diese in früheren Schriften Studien gemacht und geben die dadurch in ihnen angeregten Gedanken wieder. Aber — „das Menschliche" ist nicht dasselbe wie „das Irrige". Man sollte doch endlich dieses unwahre Verfahren aufgeben, von dem „Menschlichen" in der Bibel zu reden, wenn man Falsches in ihr behaupten will. Oder gibt es nicht manche von „bloßen Menschen" geschriebene Bücher, die doch nichts Irriges enthalten?

Das aber ist Luthers Meinung, daß die zur Bibel zu zählenden Schriften, obwohl sie von Menschen verfaßt sind, keine Irrtümer enthalten. Wohl bieten sie die Wahrheit in abgestufter Voll-

[1]) Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [3], 372.

[2]) Erl. 47, 372.

kommenheit, wie die Offenbarung Gottes eine fortschreitende gewesen ist, aber sie widersprechen dieser Offenbarung nicht. Das verhinderte der Geist Gottes. Wenn Luther etwa ausspricht, „die Propheten hätten in Mose und die letzten Propheten in den ersten studiert und ihre Gedanken [wie sie ihnen bei diesem Studium kamen] in ein Buch geschrieben", so fügt er hinzu, diese Gedanken seien ihnen „vom heiligen Geist eingegeben".[1])

Doch, etwa drei Stellen meint man[2]) in Luthers Schriften entdeckt zu haben, an denen er sachliche Irrtümer in der Bibel zugegeben haben soll. Prüfen wir sie!

1. Luther schreibt, die alttestamentlichen Propheten hätten ihren Namen eigentlich davon, daß sie von dem zukünftigen Erlöser weissagten, nicht aber davon, daß sie zuweilen auch „etwas von Königen und weltlichen Läuften" verkündigten, „welches [letztere] sie auch selbst übten und auch oft fehlten".[3]) Das will offenbar sagen: Die Fähigkeit, weltliche Ereignisse vorauszusehen, haben sie nicht durch direkte Eingebung des heiligen Geistes besessen; vielmehr ist dies auch bei denen, die Gottes Geist haben, eine durch Beobachtung der Gesetze des göttlichen Weltregiments und der vorliegenden religiösen und politischen Zustände erst allmählich zu erlernende Kunst, in der man sich „üben" muß. Und dies ist natürlich nicht anders möglich als so, daß man dabei auch öfter fehlgreift. Und so wird es auch den Propheten ergangen sein.

Doch, es handelt sich ja für uns um die Frage, ob auch die in der heiligen Schrift aufbewahrten Prophezeiungen Irriges enthalten. Ob Luther dies annimmt, kann aus obiger Stelle nicht entschieden werden. Denn wie oft hat er z. B. hervorgehoben, daß Petrus nur durch viele Irrtümer hindurch allmählich zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sei, und doch hat er die in der Bibel vorliegenden Briefe Petri für untrügliche Wahrheit gehalten. Die Frage also, ob nach seiner Ansicht in den prophetischen Büchern der Bibel sich falsche Weissagungen finden, kann nur dadurch entschieden werden, daß man nachsucht, ob er bei Erklärung der Propheten irgendwo angemerkt hat, hier liege nach seiner Über-

---

[1]) Erl. 63, 379. [2]) Z. B. Loofs a. a. O. [3]) Erl. 8 [2], 23 f.

zeugung ein Irrtum vor. Eine solche Stelle aber hat bisher noch niemand in seinen Werken gefunden.

2. Luther schreibt einmal: „Ob aber denselben guten, treuen Lehrern“ [Loofs fügt erklärend hinzu: ‚den Propheten‘] „zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und [sie] nicht eitel Silber, Gold und Edelstein baueten . .“ [1]) Aber unter jenen „treuen Lehrern“ sollen nach Luther eben nicht die Propheten verstanden werden, sondern im Gegensatze zu diesen, im Gegensatze zu der heiligen Schrift die späteren Erklärer derselben, von denen er einige mit Namen anführt: Augustin, Gregor, Cyprian. Diese brauche man nicht darum ganz zu verwerfen, weil sie bei ihrer Deutung der Schrift auch bisweilen Irriges gesagt hätten.

3. „Es ist den Büchern der Könige mehr zu glauben denn der Chroniken.“ [2]) Aber vor diesen Worten hat Luther genauer erklärt, was er mit dem „mehr zu glauben“ sagen wolle: „Der die Chronika beschrieben hat, hat nur die Summa und vornehmsten Stücke und Geschichten angezeigt; was schlecht und gering ist, hat er übergangen, darum ist den Büchern der Könige mehr zu glauben denn der Chroniken.“ Letztere also übergehen vieles und fassen anderes kurz zusammen, was die Bücher der Könige nicht fortlassen, resp. ausführlich bieten. Infolge dieser verschiedenen Tendenz der beiden Werke ist der Wert der Chroniken als Geschichtsquelle bedeutend größer. Von Irrtümern ist also keine Rede.

Die Zahl derjenigen Stellen aber, an denen Luther behauptet, die Schrift könne nicht irren, könne daher auch nicht wirkliche Widersprüche enthalten, ist bekanntlich so ungeheuer groß, daß ein Citieren auch nur einiger von ihnen unnötig sein dürfte.

Nur die Frage bedarf noch einer Beantwortung, ob die von Luther verfochtene Unfehlbarkeit der Bibel auch jeden Irrtum in nebensächlichen Punkten, also in dem, wodurch die religiöse Wahrheit nicht berührt wird, ausschließen will oder nicht.

Zunächst ist unzweifelhaft: Wenn Luther die Autorität und Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift in dem Sinne betont, daß er diese Stellung zu ihr als die einzig normale, daher von jedem

---

[1]) Erl. 63, 379. [2]) Erl. 62, 132.

Christen zu erstrebende darstellt, dann hat er stets nur ihren sachlichen, religiösen Inhalt vor Augen. Daher begegnen wir niemals bei ihm der Behauptung, die Bibel könne nicht Gottes Wort sein oder ihre Autorität falle dahin, wenn sie auch nur in einem geringen Nebenpunkt etwas Unrichtiges enthalte. Anderseits aber hat er niemals ausdrücklich zugegeben, daß an einer Stelle der Bibel solch ein wirkliches Versehen vorliege. Vielmehr hat er (beinahe) jedesmal, wenn eine unrichtige historische Angabe oder ein Widerspruch zu einer anderen biblischen Stelle vorzuliegen schien, einen Ausweg gesucht und vorgeschlagen, wie die Schwierigkeit zu heben sei. Er hat dies bisweilen unter Verwendung der allerkühnsten Hypothesen getan. Daneben aber hat er stets hervorgehoben, „darauf komme nichts an", „das diene nichts zur Sache". Doch dies nicht so, als hätte er sagen wollen, es sei ihm völlig gleichgültig, ob hier ein wirklicher Irrtum vorliege oder nicht, sondern in dem Sinne, daß es für unseren Glauben einerlei sei, ob wir den scheinbaren Widerspruch aufzulösen verstünden oder nicht; die Wahrheit, auf die es einzig ankomme, werde dadurch nicht alteriert: „Wenn ein Streit in der Schrift vorfällt, und man kann ihn nicht vergleichen, so lasse man's fahren. Dies hier streitet nicht wider die Artikel christlichen Glaubens." „Wenn wir den rechten Verstand der Schrift und die rechten Artikel unseres Glaubens haben, ... so hat's nicht großen Mangel, ob wir gleich auf alles, was sonst gefragt wird, nicht antworten können." [1])

Erwähnen wir die wichtigsten der hierher gehörenden Ausführungen Luthers, welche nach unserer Ansicht vielfach nicht vorurteilsfrei verwertet worden sind! Wenn wir dabei mehrmals der Bemerkung begegnen, ein Schriftsteller „halte nicht die strenge [chronologische] Ordnung", so darf dies nicht als „Anerkennung von Versehen" aufgefaßt werden. Wohl ist dadurch die Annahme einer solchen Inspiration, welche die Selbsttätigkeit des Schreibenden leugnete, ausgeschlossen. Aber auch eine nicht chronologische Anordnung darf dann, wenn der Verfasser „sich nicht verpflichtet", [2]) chronologisch zu berichten, nicht „unrichtig" genannt werden, mag nun nach anderen Gesichtspunkten geordnet oder nur die Mitteilung

[1]) Erl. 46, 174 f. [2]) Erl. 30, 314.

des einzelnen bezweckt, also überhaupt nicht eine Ordnung innegehalten sein.

Aus den Darlegungen Luthers über die Möglichkeit, die Berichte des Matthäus und des Johannes über die Zeit der Tempelreinigung durch Jesum „zusammen zu reimen", hat man gefolgert, nach Luther werde keineswegs „durch die Inspiration alles Unsichere und Unrichtige auch in Dingen, die für den Glauben bedeutungslos sind, gänzlich ausgeschlossen".[1] Doch an dieser Stelle[2] behauptet Luther nur folgendes: Es liegen mehrere Möglichkeiten vor, wie man diesen scheinbaren Widerspruch lösen kann. Entweder hält hier wie auch sonst öfter ein Evangelist nicht die geschichtliche Reihenfolge inne, oder die Tempelreinigung ist mehrmals geschehen. Die dritte Möglichkeit also, daß nämlich einer der beiden Evangelisten wohl chronologisch berichten *will*, aber einen *Irrtum* begeht, erwähnt Luther nicht. Sodann erklärt er: Es schadet nichts, wenn wir auf derartige nebensächliche Fragen keine Antwort zu geben wissen. Wenn auch jemand eine *dreimalige* Tempelreinigung annehmen würde, so wäre es keine Ketzerei. Nicht also sagt Luther, es sei Ketzerei, die Möglichkeit eines Irrtums offen zu lassen oder auszuschließen.

Die drei Versuchungen Jesu werden von den Evangelisten nicht in gleicher Aufeinanderfolge berichtet. Daraus folgert Luther: „Die Ordnung dieser Anfechtungen, wie sie Christo sind nacheinander begegnet, kann man nicht gewiß wissen."[3] Es scheine, „als habe dem Matthäus nicht viel an der Ordnung gelegen". Solle man nach dieser Geschichte über Versuchungen *predigen*, so sei „die Ordnung St. Lucä" am besten, weil hier ein Stufengang von dem Leichteren zu dem Schwereren stattfinde. Aber weil tatsächlich die Versuchungen dem Christen keineswegs immer in solcher Stufenfolge begegneten, „so habe Matthäus nicht acht gegeben auf die Ordnung, die einem Prediger, davon zu sagen, eben [bequem] wäre". Und vielleicht habe der Teufel wirklich „Christum heute mit dieser, morgen mit einer anderen, über zehn Tage wieder mit der ersten und so fortan, wie sich's habe zugetragen, angefochten". Luther

[1] So z. B. Dieckhoff, Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, S. 33 f. [2] Erl. 46, 173 ff. [3] Erl. 11², 120.

läßt also folgende Möglichkeiten offen: Entweder hat Matthäus sich um die Zeitfolge nicht gekümmert, diese ist vielmehr aus Lukas zu ersehen; oder aber beide haben tatsächlich so erzählt, wie die Versuchungen erfolgt sind, indem jeder eine mehrmals vorgekommene Versuchung nur einmal erwähnt.[1]) Mag man über diese Lösungsversuche urteilen, wie man will, so ist doch klar, daß eine „Unrichtigkeit" in den biblischen Berichten nicht zugegeben wird.

Die Angaben des Stephanus in seiner an die Obersten der Juden gerichteten Rede stimmen hinsichtlich einiger Nebenpunkte nicht mit dem im ersten Buche Mosis Berichteten überein. Da meint Luther, Stephanus habe, auf die näheren Umstände kein Gewicht legend, entweder aus Versehen ungenau erzählt,[2]) oder die damals unter dem Volk übliche Auffassung beibehalten,[3]) falls nicht eine Textverderbnis vorliegen sollte.[4]) Dies hat man wohl dahin verstanden, als habe er wirkliche Irrtümer in der Schrift gefunden. Doch, er will ja mit diesen Darlegungen eben den Anstoß, daß in Apostelgesch. K. 7 etwas anderes stehe als im 1. Buch Mose, aus dem Wege schaffen. Er will erklären, wie Stephanus zu ungenauen Angaben gekommen sei. Die Zuverlässigkeit des Verfassers der Apostelgeschichte und damit die Unfehlbarkeit der Bibel kommt für ihn absolut nicht in Frage, da er als selbstverständlich annimmt, daß der hier vorliegende Bericht getreu das tatsächlich von Stephanus Gesagte wiedergibt, also durchaus zuverlässig ist.

Bei Erklärung der Stelle Sacharja 11, 12 f., die Matth. 27, 9 citiert wird, wirft Luther die Frage auf, „warum Matthäus den Text von den dreißig Silberlingen dem Propheten Jeremia zuschreibe, so er doch in Sacharja stehe".[5]) Schon diese auffallende Fragestellung, warum Matthäus so sich ausdrücke, dürfte darauf hindeuten, daß er eigentlich gar nicht von der Frage handeln will, ob Matthäus sich geirrt habe. Er antwortet: „Solche und dergleichen Fragen bekümmern mich nicht, weil sie wenig zur Sache dienen und Matthäus gleich [doch daran] genug thut, daß er ge-

---

[1]) Etwa: In Wirklichkeit war die Reihenfolge 1, 2, 3, 2, Matthäus nennt davon 1, 2, 3, Lukas dagegen 1, 3, 2. [2]) Erl. opp. exeg. 3, 121. [3]) Walch, Luthers Schriften 14, 1293*, also etwa so, als wenn jemand heute von „den heiligen drei Königen aus Morgenland" reden würde. [4]) Erl. opp. exeg. 11, 19. [5]) Erl. 42, 330 f.

wisse Schrift führt [ein echtes Bibelwort citiert], ob er gleich nicht so eben den Namen trifft; sintemal er auch an andern Orten Sprüche führt [an andern Stellen alttestamentliche Citate gibt] und doch nicht so eben die Worte selbst, wie sie in der Schrift stehn [nicht wortgetreu citiert]. Kann man nun dasselbe leiden und geschieht es ohne Fahr des Sinnes, daß er nicht eben die Worte führt; was sollte es hindern, ob er den Namen nicht so eben setzt?" Damit erklärt Luther freilich, es würde nichts schaden, wenn Matthäus hier ein Versehen begangen hätte. Und doch vermeidet er, auszusprechen, daß wirklich ein solches vorliege. Nur als eine Möglichkeit erwähnt er dies, während er die nicht-buchstäbliche Citationsweise bei Matthäus als Faktum hinstellt. Denn dort wählt er zweimal die Partikel „ob", hier dagegen „daß".

Als er im Jahre 1541 eine Geschichtstabelle herausgab, hob er hervor, diese habe er nicht für den Druck, sondern nur für seinen Privatgebrauch zusammengestellt, daher „könne er sehr wohl leiden, daß auch ein anderer eine solche für sich und andere anfertige". Da aber diese Tabelle in die Welt hinaus geht, muß er auch erklären, wie er sich bei Differenzen in den historischen Angaben zwischen Profanschriftstellern und der Bibel entschieden habe. Er habe dann der Bibel den Vorzug gegeben. Andere geschichtliche Werke gebrauche er so, daß er nicht gezwungen werde, der Bibel zu widersprechen. „Denn ich glaube, daß in der Schrift Gott redet, der wahrhaftig ist, daß dagegen in den andern Geschichtsbüchern treue Männer ihren besten Fleiß daran gewandt haben, doch nur als Menschen." [1])

Wieder also stellt er nicht den dogmatischen Lehrsatz auf, ein Irrtum in chronologischen Angaben könne in der Bibel nicht vorkommen, sondern er spricht als seine Ansicht aus, die Bibel sei, weil sie Gottes Wort sei, auch in Nebendingen ohne direkte Irrtümer. Und so bestimmt er diese seine Meinung ausspricht, um sein Verfahren zu erklären, so verlangt er doch nicht von anderen dieselbe Ansicht.

Fassen wir alle diese seine Darlegungen zusammen, so werden

---

[1]) Luthers Schriften, Witebergae, latin. VII (1558), Fol. 556. Walch, a. a. O. Bd. 14, 1117.

wir sagen dürfen: Weil er die in der Schrift gebotene Heilslehre für göttlich geoffenbarte Wahrheit und diese Schriften für gottgewollt und gottgewirkt hält, darum ist er an sie mit dem Vorurteile herangetreten, daß sie auch in den „nicht zur Sache dienenden“ Nebendingen keine Irrtümer enthalten werde. Und diese Erwartung ist ihm durch unablässiges, eingehendes Schriftstudium nicht genommen worden. Wie dadurch seine Ehrfurcht vor dem sachlichen Inhalte der Bibel nur stets vermehrt worden ist, so hat er auch keinen Grund gefunden, direkte Versehen in Nebenfragen anzunehmen. Würde er jedoch hierzu sich genötigt gesehen haben, so würde ihm dadurch die „Unfehlbarkeit der Schrift“ nicht erschüttert worden sein. Denn sein dogmatischer Satz, die Bibel könne nicht irren, bezieht sich nur auf ihren Offenbarungsinhalt.

Dürfen nun wir, trotzdem daß Jahrhunderte seit Luthers Zeit vergangen sind, noch bei dieser seiner Position verharren? Enthält sie etwas Unberechtigtes? Nach unserer Überzeugung wird jeder Christ, welchen die heilige Schrift durch ihren Inhalt zur Beugung unter ihre Autorität genötigt hat, unwillkürlich mit einem solchen Vorurteil ihr gegenüberstehen, daß er nur dann, wenn eine andere Möglichkeit *ausgeschlossen* ist, in ihr Unrichtigkeiten in Nebenpunkten anerkennt. Und da in dieser Beziehung irrtümliche Beurteilung sehr leicht möglich ist, so wird er stets geneigter sein, scheinbare Widersprüche auszugleichen, als möglicherweise ihr unberechtigt Unrichtigkeiten nachzusagen. Denn hiermit nimmt er zu der Bibel in dieser Beziehung nur dieselbe Stellung ein, die jeder Verehrer eines weltlichen Schriftstellers zu dessen Werken einzunehmen nicht umhin kann: Scheinbare Widersprüche und Unrichtigkeiten in ihnen sucht er, solange nur noch eine Möglichkeit sich bietet, als nicht wirkliche nachzuweisen. Warum er der *heiligen Schrift* gegenüber *anders* verfahren sollte, ist nicht einzusehn. Wo wir aber die entgegengesetzte Neigung, wo wir eine unbedenkliche Bereitwilligkeit oder gar ein begeistertes Verlangen, in ihr Falsches zu finden, gewahren müssen, da werden wir anzunehmen haben, daß noch nicht die richtige Stellung zu ihrem *Inhalt* eingenommen ist.

Ob die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung uns zur Anerkennung von nebensächlichen Unrichtigkeiten in der Bibel zwingen,

haben wir hier nicht zu untersuchen. Wohl aber muß den vielen Laien und Theologen, die dadurch beunruhigt werden, immer wieder der Grundsatz Luthers eingeprägt werden: „Das thut nichts zur Sache!" Ebenso müssen sie sich darüber klar werden, daß die große Verschiedenheit der „Ergebnisse" der auf die Bibel gerichteten kritischen Thätigkeit durchaus nicht wunder nehmen darf. Denn diese müssen völlig verschieden ausfallen, je nachdem man mit jenem günstigen Vorurteil oder ohne dasselbe oder gar mit entgegengesetzter Tendenz an eine Prüfung der Bibel geht.

„Zwischen dem Erhabenen und dem Lächerlichen ist nur Ein Schritt." Je nach dem Vorurteile kann man dieses für jenes halten oder aber jenes auch dann erkennen, wenn es dieses zu sein scheint. Wer die biblischen Schriften ganz auf dieselbe Linie mit jeder anderen menschlichen Schrift stellt, der wird von der Tendenz geleitet, in ihnen solches, was diese vorgefaßte Meinung bestätigt, zu finden. Und weil alle biblischen Bücher nichts weniger als mit dogmatischer Präzision und Vollständigkeit ausgestattet sind, weil sie meistens Gelegenheitsschriften und für bestimmte Verhältnisse und Personen berechnet sind, die wir gar nicht mehr oder doch nicht genau kennen können, so sind sie ebenso verschieden deutbar, wie etwa Luthers Privatbriefe oder vertrauliche Tischgespräche. Bekanntlich haben in diesen die einen dasselbe Wort hoch bewundert, welches andere nur mit Abscheu citiert haben; die einen haben Widersprüche und Lügen darin gefunden, die anderen nichts davon entdecken können. Ebenso muß es der Bibel gegenüber geschehen. Ein überzeugender Nachweis aber, daß die günstige oder die ungünstige Beurteilung berechtigt ist, wird bei den biblischen Schriften noch viel häufiger als bei auffallenden Äußerungen Luthers unmöglich sein, weil wir von ihren Verfassern, von ihrer Entstehungszeit, von ihrer Veranlassung soviel weniger, nicht selten gar nichts wissen.

Demnach wird es, solange die Bibel noch sozusagen offiziell für ein von der übrigen Literatur zu unterscheidendes Schriftdenkmal gilt, stets zwei in verschiedener Richtung forschende Klassen von Bibelerklärern geben. Die einen stehen auf dem reformatorischen Boden, indem sie die Schrift mit günstigem Vorurteile prüfen; die anderen haben ihn verlassen, indem sie, in der Bibel Unrichtiges

finden zu können, im voraus erwarten. Völlige Voraussetzungslosigkeit ist wie überall, so namentlich hier, wo es sich um ein von heißem Kampf umwogtes Denkmal handelt, nicht möglich. Wer in dem religiösen Inhalte der heiligen Schrift das Wort Gottes erkannt hat, muß auch als Forscher völlig anders zu ihr stehen als der, welcher ihrem Inhalte widerspricht.

So wenden wir uns denn zu der Frage: Wie kann man der heiligen Schrift als des Wortes Gottes gewiß werden?

---

3. Der Glaube an die heilige Schrift als das Wort Gottes.

Wie schon Theologen in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche es ausgesprochen haben, so ist auch Luthers Überzeugung gewesen, daß es Gottes Wille gewesen sei, die Heilswahrheit den Menschen in einer solchen Fassung zu bieten, daß sie je nach ihrer inneren Stellung zu dieser Wahrheit ganz Verschiedenes in der Schrift finden sollten. In Freiheit soll die Wahrheit angeeignet werden, aller Zwang ausgeschlossen sein. Wer sie nicht finden will, soll sie nicht finden können. Die Bibel soll kein papierner Papst sein. An ihrer Gestalt soll Anstoß nehmen, wer ihren Inhalt nicht will, so Anstoß nehmen, daß er darüber ihren Inhalt nicht erkennt. Wer dagegen nach der seligmachenden Wahrheit verlangt, soll sie mit Gottes Hilfe auch unter der „Ärgernis" gebenden Fassung erkennen können. Welches ist der Weg hierzu? Wie kann man dessen gewiß werden, daß die Schrift Gottes Offenbarung enthält? Dieselbe Frage können wir auch so ausdrücken: Wodurch ist die Schrift für Luther Autorität geworden? Denn dies war sie ihm deshalb, weil und soweit er sie für Gottes Wort hielt.

In diesem Punkt unsern Reformator richtig zu verstehen und voll zu würdigen, ist vielleicht keiner früheren Zeit so schwer gewesen, wie es der Gegenwart ist. Die hier vorliegende Schwierigkeit hat man freilich richtig erkannt; aber weil der Geist unserer Zeit mit dem Geiste Luthers so wenig kongruent ist, kann man den Reformator nicht begreifen, meint daher, er sei „in einem

flagranten Selbstwiderspruch befangen geblieben". Es handelt sich um die Frage, wie sich bei Luther Autorität und Freiheit zueinander verhalten, wie sich bei ihm der auf persönlichem Erleben beruhende Glaube und die auf Autorität beruhende Unterwerfung vereinigt haben. Denn unbestreitbar liegen bei ihm die beiden Aussagen vor: 1. Das einzig normale Verhalten des Christen ist der Glaube, blinde Unterwerfung aber ist kein Glaube. 2. Die heilige Schrift muß für den Christen Autorität sein.

Begreiflicherweise sucht man, unfähig, diese beiden Sätze zu einer Einheit zu verbinden, einen derselben beiseite zu schieben und den anderen zum Alleinherrscher zu erheben. Eine tote Orthodoxie neigt dazu, dem Satze von der Autorität der Schrift diese Ehre zu erweisen. In der Gegenwart wird — und nicht nur von ganz liberalen Theologen — mit größter Bestimmtheit der subjektive Glaube, die persönliche Erfahrung für das wirkliche „Prinzip" Luthers erklärt, der Satz von der Autorität der Schrift nur als eine Inkonsequenz angesehen, die er glücklicherweise selbst bisweilen verleugnet habe. So schreibt Harnack: Die Reformation „protestierte gegen alle formalen, äußeren Autoritäten in der Religion ... So hat Luther auch gegen die Autorität des Bibelbuchstabens protestiert. Aber wir werden noch sehen, daß hier ein Punkt liegt, an welchem er und die übrigen Reformatoren sich doch nicht ganz klar geworden sind, an dem sie daher auch nicht die Konsequenzen gezogen haben, welche ihre prinzipielle Einsicht verlangte".[1])

Aber es ist Luther niemals in den Sinn gekommen, alle Autoritäten in der Kirche abzutun. Er hat vielmehr, indem er die Masse der falschen Autoritäten, denen man sich in der katholischen Zeit unterworfen hatte, vom Throne stieß, eine andere Autorität als die einzig und voll berechtigte erhoben. Ja, nur zu dem Zwecke hat er gegen die Unfehlbarkeit von Kirchenvätern, Päpsten, Konzilen und hohen Schulen mit solcher Gewalt gestritten, um für die allein der Oberherrschaft würdige „Kaiserin", die heilige Schrift, Raum zu schaffen. Wem das noch bewiesen zu werden braucht, dem fehlen noch die allerersten Kenntnisse auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte.

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 174.

Man hat auch zwischen „Höhepunkten“ und bedauerlichen Rückfällen im Leben Luthers unterschieden, um nur jene beiden Sätze seiner Lehre nebeneinander ertragen zu können. Harnack meint: „Auf den Höhepunkten seines Lebens war er frei von jeglicher Knechtschaft des Buchstabens.“ [1]) „Die Stellung zum Neuen Testament, wie er sie in den ‚Vorreden‘ [i. J. 1522] eingenommen hat“, soll „die korrekte, d. h. seinem Glauben entsprechende gewesen“ sein.[2]) Aber solche Verteilung des echten und des unechten Reformators auf verschiedene Zeitperioden widerspricht dem klaren Tatbestande. Denn einerseits hat Luther auch im Jahre 1522 den Satz von der „Majestät“ der Schrift aufs schroffste verfochten: „Ich stelle all mein Schreiben und Lehren darauf, daß nichts sei zu lehren oder zu halten, was nicht klar in der Schrift steht.“ „Frei, frei, frei wollen und sollen wir sein in allem, das außer der Schrift ist.“ „Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort die Schrift und das Evangelium ... Hier stehe ich, hier trotze, hier stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles, göttliche Majestät steht bei mir ... und bin gewiß, daß die rechte Kirche mit mir hält an Gottes Wort.“ [3]) „Die Schrift, wiewohl sie auch durch Menschen geschrieben ist, ist doch nicht von oder aus Menschen, sondern aus Gott.“ „Die Schrift kann nicht irren.“ [4]) Anderseits hat er auch in seiner späteren Zeit keine andere „Stellung zum Neuen Testament eingenommen“ als die „in den Vorreden“ dargelegte, hat z. B. allezeit sein ungünstiges Urteil über den Jakobusbrief festgehalten, und er hat bis an sein Ende mit derselben Bestimmtheit wie zu Anfang seiner reformatorischen Tätigkeit die Wahrheit verkündigt, daß nur ein freier, persönlicher Glaube selig mache.

Müssen wir also jene beiden Thesen unabgeschwächt stehen lassen und hat Luther sie beide sein ganzes Leben hindurch mit Energie verfochten, so ist die Annahme völlig unmöglich, daß er, der doch kein unklarer Kopf und kein verwirrter Schwärmer war, einen Widerspruch zwischen ihnen, falls ein solcher wirklich bestände, gar nicht bemerkt haben sollte. Wenn wir also bei ihm eine aus-

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 183. [2]) Harnack, Dogmengeschichte III [3], 728. [3]) Erl. 28, 376. 379. [4]) Erl. 28, 343. 33.

drückliche und klare Vermittlung dieser Gedanken vermissen, so kann dies nur daher rühren, daß sie in seinen Augen die beiden einander ergänzenden Seiten derselben Sache waren. Und wird es uns schwer, die beiden Gedanken zu vereinigen, so muß die Schuld daran liegen, daß uns zum wenigsten einer derselben zu unsympathisch ist, als daß wir ihn richtig zu erfassen vermöchten.

Nun rühmt Harnack die Reformation, weil sie „die Innerlichkeit und den Individualismus entbunden" habe.[1]) Und gewiß, mit dem Satze, daß jeder einzelne persönlichen Glauben haben müsse, hat Luther den Individualismus für berechtigt, ja für notwendig erklärt. Aber — er hat damit nicht die Souveränität des Individuums proklamieren wollen. Darum ist es so schwierig, in der Gegenwart über unsere Frage ins Reine zu kommen, weil unsere Zeit von einem wahren Fanatismus der Selbstherrlichkeit des einzelnen, von einem wohl noch nicht in solcher Stärke dagewesenen Subjektivismus erfüllt ist und gegen alles, was auch nur leise nach Autorität schmeckt, eine unüberwindliche Abneigung fühlt. Dies aber ist nach reformatorischer Anschauung eine Krankheit. Dieser Neigung sich so entgegenzustellen, daß doch das darin liegende, vor allem eben durch Luther verteidigte Berechtigte voll anerkannt wird, halten wir für eine der wichtigsten und der schwierigsten Aufgaben der Theologie unserer Zeit. Versuchen wir wenigstens, herauszufinden, wie sich bei Luther jene beiden Gedanken vermittelt haben!

Er schreibt einmal: „Das Evangelium lehrt nichts anderes denn Christum. So hat auch die Schrift nichts anderes denn Christum. Wer Christum nicht kennt, der mag das Evangelium hören oder das Buch wohl in Händen tragen, aber seinen Verstand hat er noch nicht. Denn Evangelium ohne Verstand haben, ist kein Evangelium haben; und die Schrift haben ohne Erkenntnis Christi, ist keine Schrift haben." [2]) Er unterscheidet also ein doppeltes „Haben" der Bibel. Der eine hat sie, insofern er sie für Gottes Wort ansieht. Der andere hat sie bei ihrem Mittelpunkt erfaßt, er hat Christum, und damit steht er in ihr. Jener hat sie eigentlich noch nicht; nur dieser, weil er sie als das

---

[1]) Wesen des Christentums S. 178. [2]) Erl. 10², 389.

hat, was sie tatsächlich ist und uns sein soll, nämlich das Vehikel Christi. Für beide ist sie Autorität, aber für jenen nur äußerliche, für diesen auch innerliche.

Damit hat Luther seinen eigenen Entwicklungsgang geschildert. Denn auch zu der Zeit, als er noch „ohne Erkenntnis Christi" lebte, war ihm doch die Schrift Autorität. Er hielt sie für Gottes Wort, dem der Mensch sich unterwerfen müsse. Danach erst fand er Christum und konnte nun die Schrift verstehen. Jetzt erst besaß er sie wirklich. Niemals aber hat er getadelt, daß er sie schon früher als Autorität geehrt hatte. War doch diese frühere Stellung zu ihr die Voraussetzung, der Weg zu diesem wahren Besitzen der Schrift gewesen. Denn so einseitig die Behauptung ist, er sei allein durch die Schrift zum Glauben gekommen, ebenso, ja noch viel unrichtiger ist die Ansicht, als wäre nicht durch die Schrift, sondern allein durch mündliche Verkündigung der Wahrheit der wahre Glaube ihm zu teil geworden.

Die eine Hälfte der heiligen Schrift, „die Stimme des Gesetzes" hatte er ja schon längst verstanden. Und weil sie ihm als Autorität gegenüberstand, konnte sie Einfluß auf ihn gewinnen, so daß er von ihr zur Sündenerkenntnis geführt wurde. Schon damit war die Bibel nicht mehr bloß äußere Autorität für ihn, sondern das, was sie über die Verdammlichkeit der Sünde ihn gelehrt hatte, war jetzt sein persönlicher Besitz geworden. Dies war ihm jetzt so sehr innerliche Autorität, daß er in dieser Beziehung sozusagen die Bibel hätte entbehren können. Freilich, obwohl er so in den Hofraum der Burg eingedrungen war, blieb ihm das Tor zum Innern noch verschlossen. Doch auch dieses zu sprengen gelang ihm nicht, ohne daß die Schrift als Autorität in Funktion getreten wäre. Denn was jener Klosterbruder und was Staupitz ihm sagten, das machte Eindruck auf ihn, nicht, weil sie es aussprachen, auch nicht, als ob er sogleich das Zutreffende ihrer Worte erkannt hätte, sondern darum, weil es als aus der heiligen Schrift, vor der er sich beugte, geschöpft an ihn herantrat. Diese immer neu zu durchforschen, trieb es ihn an. Diese richtiger als früher zu verstehen, machte es ihm möglich. Was er nun in ihr fand, das wurde das definitiv Entscheidende. So ist die ihn erfüllende Ehrfurcht vor der Schrift der Weg gewesen, von ihr sich innerlich

so ergreifen zu lassen, daß er persönlich sie als Gottes Wort erkannte.

Von dieser seiner Erfahrung geleitet hat er gefordert, wer zum Glauben kommen wolle, müsse das Wort Gottes, sei es als gehörtes, sei es als gelesenes, auf sich wirken lassen. Er hat demnach verlangt, daß auch der noch Ungläubige vor der Schrift eine Art von Ehrfurcht empfinde, sie in der Weise als Autorität ansehe, wie ein Schüler seinen Lehrer ehrt: „Danach gehören auch zu der Schrift rechte Schüler, die sich gern lehren und weisen lassen. Wo das nicht geschieht, stößt und ärgert man sich dran oder widerficht es." „So sehe nun ein jeder zu, daß er ein einfältiger Schüler sei der heiligen Schrift . . ., wenn man das thut, so wird die Schrift helle und klar, die zuvor finster war." [1]) „Kannst du Gottes Wort nicht verstehen, so zeuch den Hut vor ihm ab." [2])

Diese Weisung Luthers ist aber nicht nur an die gerichtet, die noch gar nicht „Erkenntnis Christi" haben, sondern auch an die schon gläubigen Christen. Denn wer Christum in der Schrift gefunden hat, besitzt damit noch nicht alles, was sie sagt, als persönliche Überzeugung. Vielmehr, während er in manchem, was sie lehrt, schon Christum gesehen, d. h. erkannt hat, wie es mit dem seligmachenden Glauben an Christum zusammenhängt, ist ihm dies von anderem noch nicht klar geworden. Dann kennt er die Schrift teilweise durch persönliches Erleben als Gottes Wort, teilweise steht sie ihm noch als äußerliche Autorität gegenüber. Und dann — so fordert Luther — soll er die Schrift auch hinsichtlich dieser letzteren Teile als Autorität behandeln. Denn nur dann wird er auch diesen Inhalt auf sein Inneres wirken lassen und dadurch als göttliche Wahrheit erkennen.

Danach hat Luther selbst gehandelt. Auch nachdem er Glauben an Christum besaß, war ihm manches in der Schrift nur erst äußerliche Autorität, ähnlich wie vorher. Doch auch nur ähnlich so. Denn seine Unterwerfung unter derartige Schriftaussagen war nun nicht mehr eine rein äußerliche, wie etwa ein Schüler die Behauptungen seines neuen Lehrers acceptiert. Vielmehr war sie jetzt durch seinen persönlichen Glauben, d. h. durch sein auf Erleben be-

---

[1]) Erl. 5², 31. [2]) Erl. 41, 210.

ruhendes Vertrauen zu Christo fundamentiert, wie etwa ein Kind den Behauptungen seines Vaters, dessen Zuverlässigkeit es infolge seiner bisherigen Erfahrungen nicht mehr anzweifeln kann, volles Vertrauen schenkt. Luther hatte infolge seines Glaubens an Christum auch absolutes Vertrauen zu allem, was Christus getan und gesagt hat, auch zu dem, was ihm noch nicht persönlich klar und gewiß geworden war. Damit aber war noch ein Zweites gegeben. Christus hat seine Apostel zu Verkündigern des Evangeliums bestellt und durch seine Unterweisung und Erziehung wie durch Verleihung des heiligen Geistes zu diesem Beruf ausgerüstet und ihnen zugesagt, der Geist werde sie in alle Wahrheit leiten; wer sie hören werde, der werde ihn hören, und wer ihn höre, der höre Gott. So schenkte Luther auf Grund seines Glaubens an Christum auch den Aposteln des Herrn in ihrer Berufstätigkeit absolutes Vertrauen, auch in dem, was er noch nicht als göttliche Wahrheit erkannt hatte. Endlich: Christus hatte das Alte Testament als das von Gott gegebene Mittel zur Vorbereitung auf das neutestamentliche Heil geehrt und hatte geboten, es so zu gebrauchen. Ebenso die Apostel. So würde Luther sein Vertrauen zu Christo verleugnet haben, wenn er nicht ebenso über das Alte Testament gedacht hätte. All dieser „Autoritätsglaube" verdient also nur seiner Form nach diesen Namen; in Wirklichkeit, seinem Wesen nach ist er echt reformatorischer Glaube, ist Vertrauen des Herzens zu Jesu Christo, aus persönlichem Erleben geboren.

Wie aber kann Luther die Forderung aufstellen, jeder Christ müsse die Bibel als Autorität ehren? Da er doch nicht blinden Gehorsam gegen seinen Befehl erwartet haben kann, so muß er sich irgend etwas als zu solcher Stellung zur Schrift zwingendes Motiv gedacht haben. Er muß angenommen haben, daß jeder, der sich als Christen ansieht,[1]) sich von einer bestimmten Erwägung leiten lassen muß, die ihn zu einer, wenngleich zunächst nur äußerlichen, Unterstellung unter die Bibel nötigt.

Man hat neuerdings starke Verwunderung geäußert über den

---

[1]) Denn nur mit solchen hat Luther überhaupt zu tun, nur für Christen schreibt er. Wie Heiden sich zur Bibel stellen sollen oder können, kommt für ihn nicht in Frage.

Ausspruch Luthers: „Wer zugiebt, daß die Evangelisten Gottes Wort schreiben, dem wollen wir wohl begegnen. Wer das aber leugnet, mit dem will ich auch nicht ein Wort wechseln. Denn dann gilt auch im Christentum die Regel: Mit dem, der die Prinzipien leugnet, soll man nicht disputieren." [1]) Doch genau denselben Standpunkt hat er stets eingenommen. Um nur ein Wort aus einer von ihm mit größter Sorgfalt ausgearbeiteten Schrift anzuführen, so hat er in der gegen Erasmus gerichteten Streitschrift einmal die doppelte Stellung des schon gläubigen Christen zur Bibel in den Gegensatz gestellt: Die Schrift ist ihm innerliche Autorität, er besitzt ihren Inhalt in sich selbst; dies aber hat er gleichsam nur für sich; damit kann er nicht auf andere Eindruck machen, weil sie seine persönlichen Erfahrungen nicht teilen; aber sie ist ihm und allen Christen auch äußerliche Autorität, darum kann er sie auch zum Nutzen anderer verwenden: „Auf zweierlei Weise müssen die Geister [die mit dem Anspruche der Wahrheit auftretenden Lehren] geprüft werden. Zuerst durch ein innerliches Urteil, wonach ein jeder, durch den heiligen Geist oder Gottes besondere Gabe für sich und sein eigenes Heil erleuchtet, völlig sicher alle Meinungen und Lehren beurteilt ... Aber dies Urteil nützt keinem anderen ... Das andere Urteil ist ein äußerliches, durch welches wir nicht nur für uns selbst, sondern auch für andere und zum Heil anderer völlig sicher die Geister und die Lehren aller beurteilen ... Von der Schrift als Richterin sind alle Geister innerhalb der Kirche zu prüfen. Denn dies vor allem muß bei allen Christen ausgemacht und zweifellos sein, daß die heilige Schrift das geistliche Licht ist, heller als die Sonne selbst." [2])

Jeder also, der noch den Anspruch, zur Christenheit zu gehören, erhebt, muß die heilige Schrift als äußerliche Autorität anerkennen, welche bei Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Christenheit als Richterin zu entscheiden hat; gleichviel, ob er schon durch persönliche Erfahrung in ihr Gottes Wort erkannt hat oder nicht. Denn die Christenheit ist durch die in der Bibel bezeugte Verkündigung gegründet und hat sich auf dieser aufgebaut. Wer einer

---

[1]) Tagebuch über Dr. M. Luther, geführt von C. Cordatus, herausgegeben von Wrampelmeyer, N. 1073. Vgl. Erl. 57, 34. [2]) Erl. opp. var. arg. 7, 176 f.

Gemeinschaft angehören will, muß auf ihrem „Prinzip“ stehen. Der Christenheit Prinzip ist in der Bibel deponiert. In der Kirche muß die Bibel Autorität sein, wenn sie die Fortsetzung der von den Aposteln gegründeten Kirche sein, nicht aber von ihrem Grund abgefallen sein will: „Also muß doch die Schrift Meister und Richter bleiben,“ weil sie die Quelle ist, alles Spätere nur mehr oder weniger unreine Bächlein sind, die uns den Weg zum reinen Ursprunge weisen sollen.[1])

Diese Behauptung Luthers ist so unbestreitbar, daß sie selbst unter dem Papsttum nicht ganz verdunkelt werden konnte. Wohl hatte die römische Kirche andere Autoritäten neben die Bibel zu stellen gesucht; aber sie hat die Tatsache, daß die Schrift die eigentliche und primäre und oberste Autorität ist, in der Praxis nie ignorieren können. Sie hat daher durch Beweise aus der Schrift die übrigen von ihr aufgerichteten Autoritäten zu stützen gesucht. Ja, noch heute, wo so viele für sich selbst gar keine Autorität auf dem religiösen Gebiet anerkennen, bewährt doch noch Luthers These, daß in der Christenheit der Bibel das entscheidende Wort zusteht, ihre überzeugende Macht. Denn selbst die, welche den Christennamen nicht aufgeben wollen, tatsächlich aber „nach Abschüttelung der autoritativen Religion um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige sich bemühen“,[2]) welche daher für ihre freien Gebilde den Namen „Wesen des Christentums“ wählen, können es doch nicht vermeiden, mit Aussagen der heiligen Schrift sich zu decken oder abzufinden.

Doch Luther hat den Satz, daß die Bibel für jeden Christen Autorität sein müsse, nicht nur in diesem sozusagen juristischen Sinne gemeint; nicht nur so, wie die Angehörigen eines Staatswesens sich nach den bestehenden Gesetzen desselben zu richten haben, auch wenn sie diesen nicht immer innerlich zustimmen. Denn die meisten der hierher gehörigen Aussprüche von ihm haben nichts von einem kühlen juristischen Ton oder von einem eigensinnigen advokatischen Pochen auf das Gesetz an sich. Sie atmen vielmehr die Wärme einer Überzeugung, die an die Gewissen appelliert. Nach seiner Meinung besteht für den Christen eine innere Nötigung

---

[1]) Erl. 25², 292. [2]) So Harnack, Wesen des Christentums S. 3.

dazu, die Schrift als Autorität zu ehren. Es ist eine Abnormität, wenn man sich anders zu ihr stellt.

Warum denn hat er selbst auch schon damals, als er noch nicht den wahren Glauben besaß, sich der Schrift unterstellt? Erinnern wir uns daran, wie er seine Zweifel an der Berechtigung einiger neutestamentlicher Schriften, zum Kanon gezählt zu werden, begründet hat![1] Das an erster Stelle genannte und für ihn hochwichtige Bedenken ist dies, daß diese Schriften nicht der Christenheit aller Zeiten für Gottes Wort gegolten haben. Gegen den Judasbrief macht er wesentlich nur dieses geltend; das Buch Esther beläßt er nur deshalb im Kanon, weil alle Christen vor ihm es für Gottes Wort gehalten haben. Sodann wurden einzelne Stellen aus kanonischen Büchern von den römischen Gegnern als Beweise gegen die neutestamentliche Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben mit so starkem Scheine der Berechtigung geltend gemacht, daß er ein solches Buch sicher nicht zum Kanon gezählt hätte, wenn dasselbe nur nicht von allen gläubigen Christen vor ihm dazu gerechnet worden wäre. Diesem Urteile der Christenheit wagte er nicht zu widersprechen. Er suchte daher nur zu zeigen, daß ein solches Wort nicht so, wie die Gegner es auffaßten, verstanden werden dürfe.[2] Endlich beachte man, welch ein Gewicht er allezeit auf seine Zugehörigkeit zu der alten Gemeinde der Gläubigen gelegt hat, die von Gott unter aller Finsternis des Papsttums erhalten worden sei; mit welch stolzer Freude er in ihren Bekenntnissen, in ihren geistlichen Liedern, in Aussprüchen oder Schriften einzelner seinen Glauben wiederfindet. Man fühlt es seinen Äußerungen ab, wie sehr er sich als ein Teil des Ganzen, der Christenheit, gefühlt hat.

Von hier aus wird die eigentümliche Stellung zu erklären sein, die er selbst zur Schrift eingenommen hat, die er bei allen Christen voraussetzt und, wenn er sie wider Erwarten nicht findet, energisch fordert.

Kein Mensch ist nur Individuum, vielmehr ist jeder auch Teil eines größeren Ganzen. Kein Christ ist bloß individueller Christ,

---

[1]) Vgl. oben S. 39 f. [2]) Vgl. z. B. Erl. Ep. ad Gal. 1, 387, zu Daniel 4, 24.

sondern er ist zugleich ein Teil der Kirche, d. h. jener Gemeinschaft, in der die an Christum Glaubenden das eigentliche Wesen, gleichsam die Seele ausmachen. Diese Tatsache gilt es in vollem Maße anzuerkennen und daraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen.

Die mittelalterliche Kirche wollte den einzelnen nur als Glied des Ganzen gelten lassen. Darum forderte sie blinde Unterwerfung unter den Willen der Kirche. Darum hielt sie einen selbständigen, persönlichen Glauben nicht allein für überflüssig, sondern nur dann für erträglich, wenn es „der Glaube der Kirche" war. Das war widernatürlich und hat darum zu den furchtbarsten Konflikten zwischen Kirche und Individuum geführt. Diese Unnatur hat Luther bekämpft. Nach ihm darf und soll jeder einzelne, weil er vor Gott auch Individuum ist, zu persönlichem Glauben gelangen, so daß er diesen Glauben festhielte, wenngleich niemand sonst ebenso glaubte.

Diesen reformatorischen Gedanken hat unsere Zeit erfaßt wie wohl keine vor ihr. Dies ist ein Fortschritt. Darin besteht ihre Größe.

Aber es geschieht nur zu leicht, daß man von einer neuen, folgenschweren Erkenntnis zunächst gleichsam geblendet wird und vor ihrem Lichte die sie ergänzende und beschränkende Wahrheit nicht mehr zu sehen vermag. Nicht nur die Geschichte der Medizin bewegt sich nicht selten in einer Zickzacklinie, da man ein neu entdecktes Prinzip, ein neues Heilverfahren in stärkster Einseitigkeit zu verwenden geneigt ist, bis man den Fehler erkennend in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen in Versuchung steht. Nicht nur auf dem politischen Gebiete folgt bisweilen auf das absolutistische Regiment ein wilder Republikanismus und auf diesen das unbeschränkteste Cäsarentum. Nicht nur auf dem sozialpolitischen Gebiete lösen sich direkt entgegengesetzte Theorieen ab. Überall droht die Neigung, die segensvollen Wirkungen eines zur Herrschaft gelangten neuen Gedankens ins Maßlose zu übertreiben, daher ihn in gefährlichster Einseitigkeit auszubauen. Auch auf dem religiösen Gebiete. So hat die Gegenwart den Gedanken von dem auf persönlichem Erleben ruhenden Glauben so ausschließlich sich angeeignet; es hat sich ein so blinder Fanatismus des Individualismus herausgebildet, daß man in weiten Kreisen die von Luther daneben eisern festgehaltene Ergänzung gar nicht mehr zu fassen vermag.

Das Verständnis dafür, daß wir auch Teile des Ganzen, der Kirche, sind, scheint fast verloren gegangen zu sein.

Oder vermögen wir wirklich die innige Freude und den Stolz nachzufühlen, die Luther empfand, wenn er dessen gedachte, daß er ein Glied der Kirche sei? Was empfindet man heutzutage, wenn von der Kirche geredet wird? Wie viele denken bei dem Worte nur an äußere Ordnungen und Gesetze, an pfäffischen Hochmut und widerwärtige Bureaukratie! Wie infolge des alleinherrschenden Individualismus Unzählige in der Gegenwart nichts mehr von einem warmen, wohligen, anheimelnden Gefühle kennen, wenn von der Familie geredet wird, so werden auch nur noch verschwindend wenige Christen von Wärme und Freude erfüllt, wenn die Kirche erwähnt wird.

Ob Harnack noch mehr über die Kirche zu sagen weiß als das, was er darüber in seinem „Wesen des Christentums" geäußert hat, ist uns unbekannt. Aber jedenfalls ist es ungemein wenig, wenn man von dieser Gemeinschaft nur aussagt: „In ihnen allen lebt, sofern sie ernste Christen sind, etwas Gemeinsames".[1]) Denn unser Verhältnis zu der Kirche ist noch ein ganz anderes. Sie war eher da als wir, und daß wir Christen sind, das haben wir durch sie. „Unsere Mutter" — hat Luther sie genannt, unsere Mutter, die uns „empfangen, geboren, auferzogen" hat[2]) und uns „ausbildet und ausgestaltet nach der Gestalt Christi, bis wir ein vollkommener Mann werden".[3]) Darum hat er mit zärtlicher Liebe und in inniger Dankbarkeit an ihr gehangen. Darum hat er von ihr singen können:

Sie ist mir lieb, die werte Magd,
Und kann ihr' nicht vergessen,
Lob, Ehr und Zucht man von ihr sagt,
Sie hat mein Herz besessen.
Ich bin ihr hold.[4])

Wer kann heute ganz nachempfinden, was dabei Luthers Herz bewegte? Und doch ist die von ihm gefühlte Tatsache unleugbar. Vielleicht ist die Quelle dessen, was wir als Christen besitzen, des-

---

[1]) Wesen des Christentums S. 172. [2]) Erl. Ep. ad Gal. 2, 261.
[3]) Daselbst S. 257, Erl. 21, 101. [4]) Erl. 56, 350.

halb weniger sichtbar, weil die Glieder der Kirche, durch welche wir es bekamen, auch durch natürliche Bande mit uns verknüpft waren. Aber wenn es auch unsere leiblichen Eltern waren, so haben sie uns diese ewigen Güter nicht als Vater oder Mutter gegeben, sondern nur als Glieder der Kirche. Denn einzig als solche hatten sie selbst etwas davon und verfügten sie über die Mittel, es uns zu vermachen. Es ist schmählicher Undank und revolutionärer Hochmut, die Tatsache, daß wir unser Bestes nur als Glieder der Kirche haben, nicht anerkennen, sondern sich einbilden zu wollen, wir verdankten alles uns selbst. Denn auch wenn wir „Männer" geworden und zu persönlichem, selbständigem Glauben gelangt sind, haben wir dies der Kirche zu verdanken, und wir besitzen neben dem, was wir nun als Individuen unser nennen dürfen, noch unendlich vieles nur als Teile des Ganzen, der Christenheit. Wäre es möglich, von unserem religiösen Besitz alles das, was wir nur als Glieder der Kirche besitzen, abzutrennen, so daß wir nichts weiter als das behielten, was schon in Wirklichkeit unser rein persönliches Eigentum ist, so würde dieser Rest relativ ungemein gering sein. Sich hierüber in Selbstüberhebung zu täuschen, ist tief unsittlich.

Freilich kann man, um das Bewußtsein absoluter Selbstherrlichkeit zu genießen, sich all dessen, was man nur in seiner Verbindung mit dem Ganzen, nur als Teil der Kirche besitzt, zu entäußern sich bemühen. Es gelingt dies dem einen mehr, dem anderen weniger, aber niemand vollständig. Auch bei der größten Anstrengung läßt sich dieses Abstreifen des bloß Ererbten nie so vollkommen durchführen, daß etwa ein unter frommer Eltern Leitung im Glauben der Christenheit Aufgewachsener in genau dieselbe Armut versinken könnte, wie der, welcher in religiösem Pauperismus herangewachsen ist. Bei jenem wird immer die volle Konsequenz zu vermissen sein. Man wird bei ihm stets nebeneinander selbsterworbene Armut und Reste des ererbten Besitzes bemerken können.

Weil es den „modernen" Christen so fern liegt, sich dankbar und freudig als Glieder der Kirche zu fühlen, darum nehmen sie auch eine ganz andere Stellung zur heiligen Schrift ein als Luther; darum können sie kaum mehr verstehen, weshalb er sich stets der Schrift unterstellt hat. Mit vollem Rechte hebt Herrmann hervor,

wir müßten die Wahrheit in anderer Weise, als Luther es zu seiner Zeit getan, den Menschen nahe bringen. Denn zu seiner Zeit „stand die Autorität der heiligen Schrift als des unfehlbaren Wortes Gottes in ungeschwächter Geltung", dies sei aber heute nicht mehr der Fall.[1]) In der Tat macht es auf zahllose Christen unserer Tage durchaus keinen Eindruck, wenn wir uns auf die Bibel berufen, wenn sie nicht gar eben dadurch schon zum Widerspruche gereizt werden, um ihre Selbständigkeit jeder Autorität gegenüber zu beweisen. Aber darum würde Luther heute keineswegs unterlassen, auf die Schrift zurückzugehen. Er würde nur versuchen, unserer Zeit ihre Verachtung der Schrift als ein Kennzeichen ihrer Auflehnung gegen einen von Gott gesetzten Tatbestand eindringlich zu fühlen zu geben, gegen die Tatsache, daß wir nun einmal Teile des Ganzen sind, dem die Schrift Gottes Wort ist, und daß wir als solche ihr gegenüber eine andere Stellung einnehmen müssen als die Nichtchristen. Er würde diese Verachtung des höchsten Schatzes der Christenheit als ein Symptom davon aufzudecken suchen, daß so viele Christen unserer Zeit nicht sein wollen, was sie durch Gottes Willen sind, Glieder der Christenheit. Empörung gegen den Gott, der uns zu Gliedern der Kirche gemacht hat, ist es, wenn wir uns nur als selbständige Individuen fühlen wollen.

Nur wenn in ernster Selbstbesinnung dieser einseitige Subjektivismus als revolutionär erkannt wird, kann auch eine normalere Stellung zur Schrift wieder möglich werden. Dann aber wird sie wie von selbst eintreten. Denn wer sich dankbar und froh als Glied seines Volkes fühlt, der hat Anteil an dessen Besitz; er hat nicht nur den Ertrag seiner persönlichen Erfahrungen, sondern nimmt auch teil an dem Ergebnisse der Erfahrungen, die sein Volk gemacht hat. Diese zu verwerten, ist ihm nicht wie eine äußerlich aufliegende Notwendigkeit; nein, sobald er sich als Teil des Ganzen fühlt, kann er gar nicht anders verfahren. Ebenso partizipiert der Christ, der sich als Glied der Kirche fühlt, wie von selbst an dem, was diese schon besitzt, also auch an dem Ertrage der von ihr gemachten Erfahrungen. Weil er nicht nur äußerlich, sondern

---

[1]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 3. Aufl. S. 39.

auch innerlich ein Teil der Christenheit ist, darum ist auch ihre Vergangenheit seine Vergangenheit. Er empfindet sie als solche. Darum hat er auch an und von der heiligen Schrift viel mehr als nur das, was ihm schon persönlich gewiß geworden ist. Denn die Christenheit hat in ihrer Vergangenheit mehr als dieses als göttliche Wahrheit erfahren. In allen Stürmen der Jahrhunderte, unter allem Widerspruche der Feinde, bei allem Verrat angeblicher Freunde hat sich ihr die heilige Schrift als einzige und reine Lebensquelle bewährt. Ströme der Gesundheit ergossen sich, wenn sie frei ihren Einfluß entfalten konnte; Dürre und Öde war die Folge, wenn sie verschlossen wurde. Immer wieder angefochten hat sie immer wieder den Sieg errungen.

Freilich kann nicht jeder Christ diese Erfahrungen der Kirche im einzelnen verfolgen. Soviel jedoch weiß jeder, daß noch heute die Bibel „der Kirche Buch" ist, wie Luther sie genannt hat, ihr einziges Buch, das sie als ihr alles durch alle Feuersbrünste hindurch sich gerettet hat. Jeder also kennt den Ertrag der bisherigen Erfahrungen der Christenheit. Als ihr Glied partizipiert er daran. Dies empfindet er also auch keineswegs als einen ihm auferlegten Zwang. Vielmehr, wie ein echtes Glied einer Familie sich beleidigt fühlt, wenn man seine Unterstellung unter die Familientradition als eine Knechtschaft, um deren willen man ihn bedauern müsse, beurteilt, so empfindet es der richtig fühlende Christ als eine Beleidigung, wenn man seine Stellung zur Schrift als „gesetzliche Verehrung des inspirierten Schriftwortes"[1]) bezeichnet oder auf „die Vorstellung, daß die heilige Schrift das inspirierte Gesetzbuch des religiösen Denkens"[2]) sei, zurückführt.

Freilich kommen Zeiten, da das Auge der Christen von diesen Erfahrungen der Vergangenheit durch die scheinbar entgegengesetzten Beobachtungen in der Gegenwart abgelenkt werden will. Es sind dies die Zeiten, wo viele noch äußerlich Glieder der Kirche sind, innerlich aber sich nicht als solche fühlen, daher auch unter völliger Ignorierung der Erfahrungen der Kirche eine souveräne Freiheit der Bibel gegenüber einnehmen. Dann gewinnt vor allem die Jugend den Eindruck, als mache nunmehr die Christenheit neue Er-

[1]) So Herrmann a. a. O. S. 40, 42, 46. [2]) A. a. O. S. 39.

fahrungen, reiner als die früheren waren, als bewähre sich die Bibel vor gründlicherer Prüfung eben nicht mehr als Gottes Wort. Aber der irreführenden Macht dieser Beobachtungen wird der sich entziehen können, der sich über die sittliche Verpflichtung, als Glied der Kirche die Ergebnisse der Vergangenheit zu verwerten, klar geworden vor der Möglichkeit zittert, er könne den aus der Schrift zu erholenden Gewinn sich durch solche rauben lassen, die nur äußerlich, nicht aber innerlich der Kirche angehören; er könne für Erlebnisse der Kirche solche Erscheinungen der Gegenwart nehmen, die doch nur Aufstellungen von der Kirche Entfremdeter sind.

Man hat die Beobachtung gemacht, daß ein Christ, der in Wirklichkeit zu echtem Glauben an Christum kommt, eben damit auch schon zu einem Glauben an die heilige Schrift kommt, zu einem Vertrauen zu ihr, wie es ein rechtes Kind zu seinem Vater fühlt. Der Grund dieser Erscheinung wird dieser sein: Wer sich im Glauben als Glied Jesu Christi fühlt, der fühlt sich auch als Glied der gläubigen Christenheit, die ihn zu Christo wies; und als solches teilt er deren Vertrauen zu der heiligen Schrift auch hinsichtlich dessen, was er noch nicht persönlich als Gottes Wort erkannt hat.

Aus dem Gesagten dürfte sich auch ergeben, daß es nicht gestattet ist, dieses von jedem Christen zu erwartende Vertrauen zur Schrift als bloßen Autoritätsglauben anzusehen und in direkten Gegensatz zu dem auf Erfahrung ruhenden Glauben zu stellen. Denn auch jenes Vertrauen beruht auf Erfahrung. Gewiß hat es deshalb, weil diese Erfahrung noch nicht von mir persönlich gemacht ist, geringere Sicherheit. Aber es handelt sich hier auch nur darum, daß die Erfahrungen der gesamten Christenheit nicht *ignoriert* oder *verachtet* werden dürfen. Wohl kann sich mir bei weiterem Fortschreiten meiner Erkenntnis ein Irrtum in den Schlüssen anderer aus ihren Erfahrungen ergeben. Aber ist dies bei dem, was ich selbst erlebt habe, ausgeschlossen? Sollte wirklich jemand zu behaupten wagen, alles, dessen wir auf Grund persönlicher Erfahrung gewiß zu sein meinen, sei absolut untrüglich? Eine solche Behauptung würde von sehr mangelhafter Erfahrung zeugen. Denn wer nicht einer trunkenen Begeisterung für den Subjektivismus verfallen ist, der wird nicht nur an anderen, sondern ebenso auch

an sich selbst mehr als einmal sich davon überzeugt haben, daß auch auf persönlichem Erleben gegründete Überzeugungen irrig sein können. Er wird auch seinen eigenen Erfahrungen gegenüber demütige Vorsicht anzuwenden für Pflicht halten.

Herrmann freilich kennt nur eine doppelte Art von „Glauben"; er redet von dem „Gegensatz zwischen dem seligmachenden und dem wertlosen Glauben".[1]) Es gibt aber ein Drittes, einen Glauben, der freilich nicht „selig machen" kann, doch aber nichts weniger als „wertlos", vielmehr für den der Christenheit Angehörenden normalerweise die Vorstufe zur Erlangung des seligmachenden Glaubens ist. Dazu gehört das aus der Verbindung mit der Kirche erwachsene Vertrauen zu der heiligen Schrift.

Doch, eben diesen Glauben nennt Herrmann „wertlos". Bei Luther selbst meint er gelesen zu haben, „daß uns der durch unseren Entschluß entstandene Autoritätsglaube nichts helfen kann".[2]) Luther soll „weit entfernt" gewesen sein, „die Zustimmung zu Lehren und Berichten, welche der Mensch sich abzwingt, als ... die Vorstufe des rechten Glaubens zu schätzen". Mit solchem Glauben soll nach Luther „Gott nichts zu schaffen haben". Zum Beweise citiert Herrmann eine Stelle, an der Luther von dem „Glauben der Sophisten, Juden und Türken" redet, der sich vornimmt und glaubt, daß diesem oder jenem also sei; „denn Gott hat mit solchem Wahn nichts zu schaffen".[3]) Daß Herrmann hier Luther falsch verstanden hat, hätte er schon aus dem einen unmittelbar daran geschlossenen Satze, den er freilich nicht mit citiert, ersehen können: „Und obschon solchen Glauben einer von Gott hat." Es kann also der von Herrmann als wertlos taxierte Glaube nach Luther von Gott sein, und dann kann er eben nicht wertlos sein. So ist es mit dem Glauben an die Schrift, welchen man als Glied der Kirche, mit der Gott uns verbunden hat, besitzen kann und soll. Ja, wenn es sich um das über unsere Seligkeit Entscheidende handelt, dann genügt dieser Glaube nach Luther nicht. Dies ist es, was er auch an jener Stelle ausspricht. Aber wenn es sich fragt, was uns zu dem wahren Glauben verhelfen kann, so ist jener Glaube als Vorstufe von großem Werte, so daß Gott sehr wohl

[1]) Herrmann, Verkehr S. 179. [2]) A. a. O. S. 180. [3]) Erl. 15[2], 540.

„etwas damit zu schaffen haben“ und die Verweigerung desselben als Sünde richten kann.

Freilich ist das, dem wir als dem letzten Ziele zustreben sollen, etwas ganz anderes, nämlich die persönliche Gewißheit, die religiöse Selbständigkeit. Aber der für die Glieder der Christenheit von Gott gebahnte und gewollte Weg hierzu ist das aus den Erfahrungen der Christenheit erwachsene pietätvolle Vertrauen zur heiligen Schrift. Nur dieses wird uns bewegen, uns ihrem Einflusse demütig hinzugeben, so daß sie auf uns wirken und uns zu persönlichem Glauben führen und damit von ihrer Autorität frei machen kann. Wer dagegen die Verwerfung jeder Autorität an den Anfang stellt, der wird bei dem Studium der Schrift stets von der Tendenz geleitet werden, in ihr solches zu finden, was zur Ablehnung ihrer Autorität berechtigt. Und sie ist nun einmal so beschaffen, daß man darin findet, was man darin sucht. Daher die alle Erfahrungen der Christenheit der vergangenen Jahrhunderte verachtende Geringschätzung der heiligen Schrift in unserer Zeit; vor allem unter den jungen Theologen diese entsetzliche Unfähigkeit, sie anders als mit kritischen Augen anzusehen, — kein Schiller noch Goethe, kein Ibsen noch Björnson wird mit dieser Stimmung gelesen —; diese frische und fröhliche Bereitschaft, en bloc die Bibel zu verwerfen, sobald das subjektive Urteil mit etwas in ihr Gefundenem noch nicht übereinstimmt. Dadurch muß wohl der Selbstbezeugung der Schrift an den Herzen der Weg total versperrt werden. Wenn nicht eine Umkehr eintritt, so wird die Bibel bald wieder, genau so wie im Mittelalter, „unter die Bank gelegt“ sein, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort für unnötig, bei uns aber für unbrauchbar gehalten wird.

Oder sollte vielmehr der von uns geforderte Autoritätsglaube „katholisches Wesen“ sein? Herrmann führt aus, wenn man sich einmal anderer Gedanken aneigne, so sei es gleich, ob man dazu die Gedanken der Päpste oder der Apostel benutze; man stecke eben im katholischen Wesen.[1]) Aber nein, katholisch ist nur das, diesen Autoritätsglauben für seligmachend auszugeben; ihn dagegen von den Christen überhaupt zu fordern, ist christlich, also auch evangelisch.

---

[1]) Herrmann, Verkehr S. 31.

Gewiß sagt Herrmann weiter mit Recht: „Wir müssen uns aber das zum Ziel setzen, daß wir ebenso befreit werden, wie jene [Apostel], mit deren Bekenntnis wir uns angeblich schmücken.“ Aber es handelt sich eben um den Weg zu diesem Ziele.

Natürlich hat man, solange man dieses noch nicht erreicht hat, stets ein Gefühl des Unfertigen, des Abnormen. So kann auch jener Autoritätsglaube an die Bibel uns absolut nicht befriedigen. Wir werden bei ihm eine Empfindung haben, als dränge es uns aus dem derzeitigen Standpunkte hinaus, ja ein Gefühl, als wären wir nicht recht wir selbst, als läge eine Art von Unwahrhaftigkeit darin, wenn wir zu der Schrift ein Vertrauen hätten, das nicht auf persönlicher Erfahrung beruht. Und freilich fehlt dann noch die Harmonie zwischen den beiden Seiten unseres Wesens, zwischen dem Gliede des Ganzen und dem Individuum; nur als jenes, noch nicht als dieses haben wir ein Vertrauen zur heiligen Schrift. Aber das ist nicht eine subjektive Unwahrhaftigkeit, sondern diesen Zustand als abnorm zu fühlen, ist Wahrhaftigkeit, ist Anerkennung des Wirklichen. Unwahrhaftigkeit würde es sein, wenn wir, um nur aus diesem bedrückenden Bewußtsein herauszukommen, den Autoritätsglauben „abwerfen“ und damit gegen den Tatbestand, daß wir auch Teil des Ganzen, der Christenheit sind, uns auflehnen, also nicht mehr sein wollten, was wir sind.

Nach der Wirkung, die Herrmanns Ausführungen auf uns bekannte Studierende ausgeübt haben, müssen wir annehmen, daß gerade seine siegesgewisse Verurteilung der Unwahrhaftigkeit, die in allem Autoritätsglauben liegen soll, heute den folgenschwersten Eindruck erzielt. In einer Ehrfurcht gegen die Schrift aufgewachsen, fühlen manche Studierende, daß sie persönlich noch nicht von der Göttlichkeit derselben überzeugt sind, fühlen die Diskrepanz zwischen dem, was sie als Glieder der Kirche oder ihrer Familie, und dem, was sie als einzelne besitzen. Der subjektivistische Zeitgeist lockt sie mächtig, jenes erste abzuwerfen, um gleichsam aus dem Doppelbewußtsein herauszukommen. Aber ihr Gewissen spricht dagegen, weil sie sich noch als Glieder des Ganzen fühlen. Redet man ihnen nun ein, jener Autoritätsglaube sei bare Unwahrhaftigkeit, so meinen sie sittlich verpflichtet zu sein zu dem, was das Verlangen nach Einheitlichkeit ihrer religiösen Stellung und

nach freier Geltendmachung des Subjektivismus ihnen schon geraten hatte. Sie werfen also mit dem Stolze dessen, der der Wahrhaftigkeit ein Opfer bringt, das weg, was sie als Glieder der Kirche noch besaßen. Und doch war Gottes Wille der entgegengesetzte. Sie sollten das Vertrauen zur heiligen Schrift sich bewahren und dadurch sich zu einer solchen Hingabe an das Studium der Schrift, welche einen segenbringenden Einfluß dieser auf sie ermöglichte, bewegen lassen. Auf diesem Wege sollte die Diskrepanz aufgehoben werden. Was sie zunächst nur als Glieder der Christenheit besaßen, das sollte auch ihre persönliche Überzeugung werden. Der Ertrag der Erfahrungen der Kirche und ihre eigene Erfahrung sollte zusammenstimmend werden und dadurch die möglichst hohe Gewißheit ihnen zu teil werden.

Wie entsteht die persönliche Gewißheit um die heilige Schrift als Gottes Wort?

Harnack schreibt von dem wesentlichen Inhalte des Christentums: „Der Protestantismus rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches, Göttliches und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt, und daß es auch in den einzelnen Seelen wesentlich dieselben Erfahrungen und Überzeugungen schaffen wird." „Das Evangelium im Evangelium ist etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes, daß man es nicht leicht verfehlen kann." [1]) Es soll also ein einfacher, natürlicher Vorgang sein, wenn ein Mensch die Wahrheit des Wortes Gottes erkennt.

Gewiß wird Harnacks Darstellung vom Wesen des Christentums auf viele, die dasselbe noch nicht verstanden haben, einen höchst einleuchtenden Eindruck machen. Doch dies nur deshalb, weil er eben nicht das Wesen desselben wiedergegeben hat, sondern nur Bruchstücke aus ihm und auch diese nicht in unveränderter Gestalt. Nach Luther ist die Erkenntnis des wahren Christentums niemals ein natürlicher Vorgang. Plato freilich hat gemeint, man

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 172, 9.

brauche dem Menschen nur die Wahrheit rein vorzuhalten, so werde er ihr zufallen. Er jedoch wußte noch nichts von der göttlichen Offenbarung. Nach Luther fällt der Mensch der Wahrheit, die Gott zu offenbaren für nötig gehalten hat, nicht von selbst zu, auch wenn sie im Worte Gottes ihm entgegenstrahlt. Nicht ohne dieses Wort, aber auch nicht durch das Wort allein kann der Mensch zu persönlicher Anerkennung dessen, was es ihm sagt, gebracht werden. Vielmehr, der Geist Gottes muß — sei es während, sei es nach dem Hören oder Lesen des Wortes — auf das Herz des Menschen wirken.

Worin besteht diese Wirkung? Was empfindet der Mensch dabei? Luther verwendet dafür eine Menge von Ausdrücken: „Der Geist schreibt es innerlich ins Herze. Denn die es [das Wort] hören, kriegen auch inwendig eine Flamme, daß das Herz spricht: Das ist ja wahr, und sollt' ich hundert Tode darum leiden." [1]) Oder: „Der heilige Geist predigt und hat die Feder in der Hand und drückt die Buchstaben auf ins Herz." [2]) Oder: „Es muß ein jeglicher darum glauben, daß es Gottes Wort ist und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigte." [3]) Derartige Wendungen jedoch sprechen nur die Tatsache aus, daß wir infolge einer Wirkung des Geistes die Wahrheit des Wortes im Herzen empfinden. Wie aber ist dies vermittelt? Leuchtet mir die Wahrheit ein und schließe ich daraus, daß sie von Gott sein muß? So kann Luther es nicht gemeint haben, weil er immer wieder behauptet, der natürliche Mensch sei dem Göttlichen so entfremdet, daß er dessen Wahrheit nicht erkennen könne, vielmehr sich dagegen auflehne.

Oder liegt die Sache so, wie Herrmann sie aufzufassen scheint, wenn er schreibt: „Nichts kann den Menschen Offenbarung sein, als was sie wirklich zum Verkehr mit Gott erhebt"? [4]) Werde ich erst dann, wenn mich ein Wort Gottes zum wirklichen Verkehr mit Gott erhoben hat, aus dieser Wirkung erkennen, daß es Gottes Wort war, daß sich mir damals Gott geoffenbart hat? Die hierdurch ausgesprochene Tatsache kennt auch Luther. Aber er setzt die

---

[1]) Erl. 23, 250. [2]) Erl. 47, 152. [3]) Erl. 28, 340. [4]) Herrmann, Verkehr, S. 31.

Erkenntnis, daß Gott sich mir geoffenbart hat, nicht in ein später darauf folgendes Ereignis. Er beschreibt den Vorgang ganz anders.

Wir begegnen dem hier in Betracht kommenden Ausdrucke schon in der Schrift „von der Freiheit des Christenmenschen": „Daß du hörest deinen Gott zu dir reden".[1]) „Du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen Christum selbst und unbeweglich empfinden, daß es Gottes Wort sei, wenn auch alle Welt dawider stritte. Solange du das Fühlen nicht hast, solange hast du gewißlich Gottes Wort noch nicht geschmeckt."[2]) „Was heißt: ‚Der Vater muß dich ziehen'? . . . Äußerlich zieht er durch Christi Wort und innerlich durch den heiligen Geist . . . Allhier werden nun zweierlei Schüler und teilen sich die Zuhörer des göttlichen Worts. Denn ein Haufe hört das äußerliche Wort Christi und weiß, daß sie es gewiß hören, als denn die Juden auch thun. Aber sie könnens nicht glauben, noch es dafür halten und sagen, daß es Gottes des Vaters Wort sei. Es gehet nicht ein, das Wort klinget und schallet nur äußerlich vor ihren Ohren und kommt nicht ins Herz. Und dieweil einer sich dessen nicht erwegen kann, noch das gewiß hinzusetzen, daß es des Vaters Wort sei, so kommt er zu Christo nicht. Denn er bleibet [eben deshalb] noch im Klügeln und Forschen, will Meister sein und wird nicht Jünger, dieweil er siehet, ob sich's reime. Er kann sich nicht brechen, daß er sagte: Das ist Christi und Gottes des himmlischen Vaters Wort . . . Da gehört nun zu der andere Zug, daß man nicht allein Gottes Wort höre, sondern auch daran nicht zweifle, es sei Gottes Wort. Dann heißt es geglaubt und gelernt, daß, wenn du hörest das Wort aus dem Munde Christi, so kannst du dazu setzen, daß es nicht eines Menschen Wort, sondern gewißlich Gottes Wort sei. Und dann bist du Gottes und des Herrn Christi Schüler und glaubst recht, und Gott der Vater lehrt dich inwendig. Da bist du vom Vater gezogen . . . Bist du noch nicht geschickt dazu, daß du es für Gottes Wort haltest, so thue noch das dazu und höre es noch mehr. So wird eine Stunde kommen, daß unser Herr Gott einmal dir solches in das Herz drücken wird und du dann sagest: Was hast du für ein Wort ge-

---

[1]) Erl. 27, 178. [2]) Erl. 28, 298.

hört? Ei, es war eine gute Predigt; du hast Gott, den himmlischen Vater gehört."[1])

So also denkt sich Luther das erste „Einsprechen" des Geistes in unser Herz: Es läßt uns empfinden, daß das Gehörte oder Gelesene Gottes an uns gerichtetes Wort ist, daß Gott selbst sich an uns wendet, so daß uns ist, als hörten wir „eine Stimme vom Himmel herab erschallen".

Luther hat auch davon geredet, wir müßten der Wahrheit des göttlichen Wortes durch persönliche Erfahrung gewiß werden. Aber diesen Gedanken darf man nicht mit der ersten Berührung des Herzens durch Gottes Wort vermischen. Das sind nach Luther logisch stets und zeitlich in der Regel nicht zusammenfallende Akte. Hier handelt es sich nur um das in unserem Gewissen sich regende Bewußtsein darum, daß wir Gott hören. Das Wort tritt uns mit der Kraft einer Autorität gegenüber. Es kommt wie eine Macht über uns, der wir nachgeben sollen. Es fordert Unterwerfung, Schweigen, so wahr die Kreatur schweigen muß, wenn Gott redet. Die Kritik verstummt. „Wenn du das hinzusetzen kannst: der Vater hat's geredet, so fällt denn alles Fragen darnieder."[2]) Das Wort „beschließt und begreift den Menschen, daß er gleichsam darin gefangen" wird.[3])

Nur wenn man an diesem Punkte Luther richtig verstanden hat, wird man auch an der von ihm daran geknüpften Forderung keinen Anstoß nehmen. Herrmann hat sie durchaus unrichtig aufgefaßt und daher scharf verurteilt. Er unterscheidet zwischen Luther, dem mittelalterlichen Scholastiker, und Luther, dem Reformator, zwischen dem Prediger römischer Unterwerfung und dem Herold des evangelischen Glaubens. Nach ihm soll Luther, obwohl er das wahre Wesen des Glaubens mit Kraft verkündigt hat, doch daneben auch „die Vorstellung, daß der Glaube ein Fürwahrhalten vorgeschriebener Lehren sei, fortzuführen vermocht" haben.[4]) Als Beweise für diese Behauptung dienen ihm besonders solche Aussprüche Luthers, die wir hier ins Auge zu fassen haben.

Weil in der Gegenwart der Subjektivismus auf dem religiösen

---

[1]) Erl. 47, 351 ff. Vgl. noch 13², 229 f., 10², 163. [2]) Erl. 47, 354. [3]) Erl. 10², 163. [4]) Herrmann, Verkehr, S. 183.

Gebiet eine so ungeheure Steigerung erfahren hat, muten diese Aussprüche Luthers so gut wie jedermann fremd und kalt an. Selbst solche, welche dem Entdecker des evangelischen Glaubens in einer eben dazu gehörenden Frage nicht widersprechen mögen, gehen in der Regel an diesen Aussagen vorüber, als würde durch sie der Zusammenhang der echt reformatorischen Gedanken gestört. Und doch finden sich diese Erklärungen Luthers zu allen Zeiten bei ihm und werden so unermüdlich und so bestimmt vorgetragen, daß man nicht allein sich mit ihnen abfinden, sondern auch sie in ihrem vollen Gewichte zu würdigen versuchen muß.

Wenn irgend eine seiner Schriften als echt reformatorisch gepriesen wird, so ist es doch die „von der Freiheit eines Christenmenschen". Hier nun lesen wir: „So müssen wir nun gewiß sein, daß die Seele kann alles Dinges entbehren, ohne des Wortes Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen. . . . Welches ist denn das Wort, das solche große Gnade gibt, und wie soll ich's brauchen? Es ist nichts anders denn die Predigt von Christo geschehen . . . Daß du hörest deinen Gott zu dir reden, wie all dein Leben und Werk nichts seien vor Gott, sondern müßtest mit alle dem, das in dir ist, ewiglich verderben. Welches so du recht glaubst, wie du schuldig bist, so mußt du an dir selbst verzweifeln" u. s. w.[1]) Wenn ich also durch Wirkung des Geistes Gottes „inwendig fühle", daß Gott es ist, der zu mir redet, so bin ich schuldig, das Gehörte zu glauben. Das ist Luthers immer wiederkehrende Forderung.

Herrmann verwirft sie als römisch, als unsittlich. Darin erkennt er den Scholastiker Luther, welcher von dem Glauben so redet, als bestehe dieser in dem entschlossenen Fürwahrhalten der in der Schrift begründeten Dogmen.[2]) Als Beweis dafür, daß Luther sich soweit verirren konnte, führt er die Worte von ihm an: „Das fromme, einfältige Häuflein spricht: Gott hat's geredet, darum will ich's glauben."[3]) Doch wie? Wenn diese Christen nun überzeugt sind, daß Gott es geredet hat, sollen sie es dann nicht glauben? Will denn wirklich Herrmann von ihnen die Erklärung

---

[1]) Erl. 27, 177 f. [2]) Herrmann, Gewißheit des Glaubens, 2. Aufl., S. 90. [3]) Erl. 11[2], 268.

verlangen, daß es ihnen ganz einerlei sei, ob Gott oder Menschen ihnen etwas sagen? Dies ist doch unmöglich. Findet also Herrmann diesen Ausspruch Luthers so katholisch, so muß er wohl annehmen, Luther fordere blinden Glauben an das, was in der Bibel stehe; er verlange, man solle erstens blind glauben, daß die Bibel Gottes Wort sei, und zweitens aus diesem Grunde auch alles einzelne in der Bibel glauben. Aber dies meint Luther eben nicht. Denn er spricht aufs klarste aus, auf welchem Wege jene „frommen" Christen zu dem Glauben, das von ihnen in der Bibel Gelesene oder aus ihr Gehörte sei Gottes Wort, gelangt sind: „Die Schrift ist ein solches Buch, dazu gehört nicht allein Lesen und Predigen, sondern auch der rechte Ausleger, nämlich die Offenbarung des heiligen Geistes."[1]) Darum also, weil Gottes Geist ihnen im Herzen bezeugt oder geoffenbart hat, daß Gott jetzt zu ihnen rede, darum glauben sie es.

Luther hat auch den anderen Gedanken ausgesprochen, der Mensch sollte der göttlichen Wahrheit zufallen, sobald sie ihm verkündigt wird; er sollte das von Gott Geoffenbarte als Gottes Offenbarung erkennen und demgemäß ihm Gehorsam leisten. Gottes Wort verdiene solche Ehre. Aber er hat dies nicht als Forderung ausgesprochen. Denn er hat gewußt, daß der Mensch nicht ist, wie er sein sollte, daß also Gott solches Verhalten seinem Worte gegenüber nicht erwartet, daß vielmehr erst er selbst durch seinen Geist dem Menschen möglich machen will, sein Wort als solches zu erkennen und zu ehren.

Dann aber, wenn er dieses tut, wenn der Mensch im Gewissen fühlt, daß Gott zu ihm redet, dann soll er dieser Tatsache sich nicht widersetzen, soll nicht widersprechen, sondern sich darunter stellen, sie auf sich wirken lassen. Sollte man wirklich etwas gegen diese Forderung einwenden mögen? So gewiß es unsere sittliche Pflicht wäre, uns nicht gegen Gott aufzulehnen, wenn er uns sichtbar erscheinen und hörbar zu uns reden würde, so gewiß ist es Sünde, der vermittelst des gehörten Wortes durch den Geist Gottes in unserem Gewissen erzeugten Überzeugung, daß Gott selbst sich an uns wende, uns zu widersetzen, nicht aber uns „gefangen zu geben".

---

[1]) A. a. O. S. 267.

Von sich selbst kann Luther sagen: „Wenn ich das Wort höre lauten von oben herab, so glaube ich's, ob ich's wohl nicht kann fassen und nicht verstehn, noch in meinen Kopf will ... Wenn ich richten will [über das von Gott Gehörte], so darf ich nicht glauben. Ich will aber ihm glauben, der da richtet und urteilt; da bleibe und sterbe ich auf. ... Das will ich ihm zu Ehren und Dienst thun und mich so urteilen lassen, daß ich ein Narr sei." [1])

Dies Sichunterwerfen dem von oben herab Schallenden nennt Luther auch Glauben, d. h. das ehrfurchtsvolle Vertrauen zu Gott, daß er wahrhaftig ist, daß also das Gehörte Wahrheit ist, auch wenn man selbst die Wahrheit desselben noch nicht erkennt: „Mit dem Glauben ist es also gethan, daß, welcher dem Andern glaubt, der glaubt ihm darum, daß er ihn für einen frommen, wahrhaftigen Mann achtet; welches die größte Ehre ist, die ein Mensch dem andern thun kann. Als wiederum die größte Schmach ist, so ich ihn für einen losen, lügenhaftigen, leichtfertigen Mann achte. Also auch, wenn die Seele Gottes Wort festiglich glaubt, so hält sie ihn für wahrhaftig, fromm und gerecht; damit sie ihm thut die allergrößte Ehre, die sie ihm thun kann. Denn da gibt sie ihm Recht, da läßt sie ihm Recht, da ehrt sie seinen Namen und läßt [ihn] mit ihr handeln, wie er will. Denn sie zweifelt nicht, er sei fromm, wahrhaftig in allen seinen Worten." [2]) „So es Gott gesprochen hat, so sagst du: Ich will's wahrlich glauben! Und dann fehlt's nicht, du bist gläubig." [3])

Dieser Glaube ist also nichts weniger als blinde, er ist vielmehr sehende Unterwerfung. Ihn verweigern hieße seine Augen gegen etwas, was man sieht, mutwillig verschließen. Dieser Glaube ist freilich die Anerkennung einer Autorität. Aber nicht nur ist diese Autorität objektiv die eine wahrhaftige Autorität, sondern sie hat sich auch dem Menschen selbst als Autorität bezeugt. Sie ist tatsächlich dem Menschen in seinem Innern Autorität geworden. Er wird dann vielleicht fühlen, daß er noch keine subjektive Gewißheit von der Wahrheit dieses Wortes Gottes hat; dann wird er selbst nicht wissen, ob er es schon glauben könne; es wird ihm sein, als hätte er noch keinen Glauben. Aber „fühlst du dein

---

[1]) Erl. 19², 8 f. [2]) Erl. 27, 181 f.; ähnlich 47, 152 f. [3]) Erl. 47, 354.

Zappeln und Schwachheit und wolltest gerne, daß du den Glauben hättest, — wenn du das empfindest, so danke Gott. Denn das ist ein gewisses Zeichen, daß dich das Wort getroffen und gerührt hat und dich übet, dringet und treibet.“ [1])

Darnach dürfte klar sein, wie unzutreffend Herrmanns Behauptung ist, für Luther sei „die heilige Schrift das inspirierte Gesetzbuch des religiösen Denkens, dessen Worten man unbedingt zu folgen habe, auch wo man sie nicht verstehe“.[2]) Gewiß, wenn man solche Stellen, wie die eben citierten, beschneidet und isoliert ins Auge faßt, so kann man sie derartig mißverstehen. Aber welche Forderung Luthers ließe sich nicht ebenso mißdeuten? Wenn er etwa den Herzensglauben an Jesum Christum als unerläßlich zur Seligkeit hinstellt und fordert, so wird doch wohl niemand auf den Gedanken verfallen, er habe damit verlangt, der Mensch solle sich selbst mit aller Mühe zu solchem Herzensglauben zwingen. Warum denn versteht man ihn hier nicht, wo er fordert, man solle „am bloßen Worte hangen“? [3]) Wer so oft und klar auseinandergesetzt hat, daß solches „unbedingte Folgen“ erst dann möglich sei, wenn man ein Wort Gottes als von Gott geredet im Gewissen gefühlt habe, der sollte vor derartiger Mißdeutung gesichert sein, auch wenn er noch so häufig diese Bedingung nicht ausdrücklich hinzugefügt hätte.

Während Herrmann noch zugibt, daß Luther doch in der Regel (nur nicht immer) „den rechten Glauben Gottes Gabe und Werk“ nenne, erklärt er von der letzten lutherischen Bekenntnisschrift: „In der Konkordienformel steht bereits die Verleugnung des eigentümlichen Gedankens Luthers als das Selbstverständliche. Hier heißt es [4]), das Evangelium sei eine Lehre, die da lehre, was der Mensch glauben solle, daß (d. h. damit) er Vergebung der Sünden erlange. Hier ist also der Glaube nicht das durch Gottes Offenbarung in dem Menschen geweckte Vertrauen, sondern eine Zustimmung zu Lehren, die der Mensch sich abgewinnt und die durch Vergebung belohnt wird. Wie sehr auch daneben behauptet werden mag, daß der Glaube ein Werk des heiligen Geistes

---

[1]) Erl. 11 [2], 248. [2]) Herrmann, Verkehr, S. 39. [3]) Erl. 57, 69.

[4]) Formula Concordiae, solida decl. V, 20 (Müller, Symbol. Bücher, S. 637).

sei, unausbleiblich wird dennoch ein solcher Glaube zu einem Werke, das der Gläubige als seine eigene Leistung ansieht."[1])

Doch diese Kritik ist Wort für Wort unzutreffend. 1. Der Glaube soll nach jenem Satze der Konkordienformel „nicht durch Gottes Offenbarung in dem Menschen geweckt" werden? Aber absolut nichts wird darüber gesagt, wodurch der Glaube möglich oder geweckt wird. „Daneben" — so muß Herrmann selbst zugeben — daneben wird jedoch immer wieder aufs schärfste betont, dies sei ein Werk des heiligen Geistes. Folglich kann der Glaube nicht als ein Werk des Menschen aufgefaßt sein. Herrmann hat sich offenbar durch die Wendung: „was der Mensch glauben solle" irreführen lassen. Und freilich liegt darin dieselbe Behauptung, die wir von Luther hörten, daß Gottes Wille ist, wir sollen zum Glauben gelangen, daß Gottes Wort mit der Forderung: „Du sollst glauben" an uns herantritt. Wir können dies aber nur durch eine Wirkung des heiligen Geistes. So schenkt Gott den Glauben, den er bei uns sehen will. 2. Der Glaube soll nach obigem Satze nicht das in dem Menschen geweckte Vertrauen sein? Aber gleich darauf wird ausdrücklich erklärt, was unter dem Glauben gemeint sei: „Demnach ein jeder bußfertiger Sünder glauben, das ist: sein Vertrauen allein auf den Herrn Christum setzen soll." 3. Es ist also der Glaube nicht als „eine Zustimmung zu Lehren, die der Mensch sich abgewinnt", aufgefaßt, sondern — wie es in dem folgenden Satze genannt wird — als ein vertrauensvolles Annehmen der „Huld und Gnade Gottes, welche das Evangelium anbietet". 4. Wenn endlich als Ziel genannt wird: „damit der Mensch bei Gott die Vergebung der Sünden erlange", so besagt das nicht, der Glaube, den der Mensch „sich abgewinne", werde „durch Vergebung belohnt". Denn dieser ganze Abschnitt handelt von der Frage, zu welchem Zwecke Gott das Evangelium gegeben habe. Der Sünder soll Vergebung erlangen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn das Evangelium das herzliche Vertrauen, mit dem er Gottes Gnade annimmt, in ihm erweckt. Gott macht dem Menschen das Glauben möglich, damit er ihm Vergebung erteilen könne. Demnach stimmen Luther und die Kon-

[1]) Herrmann, Verkehr, S. 184.

kordienformel an diesem Punkt überein; beide sind von Herrmann nicht verstanden worden.

Wenn aber der Geist Gottes das Menschenherz empfinden läßt, daß Gott zu ihm rede, so wird damit keineswegs ein Zwang auf den Menschen ausgeübt, daß er von diesem Eindruck überwunden werden müßte. Er kann auch denselben ablehnen. Er braucht nicht die Gottesoffenbarung, die durch jene Wirkung des Geistes Gottes in sein Leben hineingebracht ist, als wirkende Macht in sein persönliches Leben aufzunehmen. Oder er kann sie gar in der Weise wirksam werden lassen, daß er sich dadurch zu bewußtem Unglauben bewegen läßt.

Dies liegt deshalb so nahe, weil der spezifische Inhalt des Wortes Gottes dem menschlichen Denken, Empfinden und Wollen widerspricht. Die göttliche Wahrheit begegnet in jedem Menschen einer entgegengesetzten Strömung. Entweder erkenne ich nicht die Wahrheit des mir Verkündigten, dieses scheint mir wohl gar direkte Unwahrheit zu sein. Oder meine Empfindung stimmt nicht damit überein, wird vielleicht sogar dadurch tief verletzt. Oder mein Wille hat eine entgegengesetzte Richtung als die, in welche mich das Gehörte weist. Dann gilt es, daß wir „Gott die Ehre anthun", ihn für höhere Autorität als uns selbst zu halten. Tun wir dies, so stehen wir nicht mehr auf eigenen Füßen, sondern „hangen an seinem Worte"; so lassen wir es auf uns wirken, lassen es unser Denken, Empfinden und Wollen umbilden. Das wird von großen Folgen sein. Aber das Entscheidende sind nicht diese späteren Umwälzungen, sondern ist das bloße Glauben: „Der Glaube ist der Art, daß er nicht fühlt, sondern die Vernunft fahren läßt, die Augen zuthut und sich schlecht ins Wort ergiebt, demselben nachfolgt durch Leben und Sterben".[1]) Dies ist das Eine, worauf es vor Gott ankommt. Denn dies ist das normale Verhalten, weil damit die normale Stellung zu Gott eingenommen ist. Wer trotz des Bewußtseins, daß Gott zu ihm redet, nicht dieser

---

[1]) Erl. 11², 219.

Rede sich unterordnet, vielmehr an der dem natürlichen Menschen eignenden Selbstbehauptung der Persönlichkeit Gott gegenüber festhalten, bei der natürlichen Selbstvergötterung beharren will, wer vielleicht deshalb zu leugnen sucht, daß Gott zu ihm geredet habe, der „verleugnet Gott mit solchem Unglauben und richtet einen Abgott seines eigenen Sinnes im Herzen wider Gott auf, als wollte er es besser wissen denn Gott". Wenn dagegen „Gott sieht, daß ihm die Seele Wahrheit giebt und [ihn] also ehrt durch ihren Glauben, so ehrt er sie wiederum und hält sie auch für fromm und wahrhaftig. Und sie *ist* auch fromm und wahrhaftig durch solchen Glauben. Denn daß man Gott die Wahrheit und Frömmigkeit gebe, das *ist* Recht und Wahrheit und *macht* recht und wahrhaftig; dieweil es wahr *ist* und recht, daß Gotte die Wahrheit gegeben werde". [1])

Je nach dem Inhalte dessen, was uns im Einzelfalle der Geist Gottes als uns geltendes Wort Gottes empfinden läßt, ist die Schwierigkeit dieses Glaubens geringer oder größer. Am größten ist sie dann, wenn dem von der Verdammlichkeit seiner Sünde überzeugten Menschen die freie Gnade Gottes in Christo verkündigt wird. Denn dann *fühlt* er nichts von Gnade, sondern nur Zorn Gottes, und soll doch, weil Gott es sagt, sich darauf verlassen, daß er bei Gott in Gnaden sei. Er muß also sein eigenes Denken, Wissen, Fühlen vor der Majestät Gottes, die ihm das Gegenteil sagt, zum Schweigen bringen. Gibt er aber Gott diese Ehre, so *ist* er gerecht vor Gott. Und danach, nicht aber vorher, auch nicht daneben, danach wird er *erfahren*, daß es Wahrheit ist, was er auf Gottes Autorität hin geglaubt hat. Luther kennt den Einwand, den man gegen dieses Glauben erheben kann: „Soll es wahr sein, so muß ja die *Erfahrung* dazu kommen und [es muß das zu Glaubende] *empfunden* werden?" Er antwortet: „Ja, recht! Aber es heißt also: Das *Fühlen* soll *hernach* gehen, aber der Glaube soll *zuvor* da sein, ohne und über das Fühlen." [2])

Denn erst dann, wenn man im Vertrauen auf Gottes Wort sich diesem hingibt, kann dieses so umbildend auf uns wirken, daß Erfahrung möglich wird. Erst danach kann die persönliche Gewiß-

---

[1]) Erl. 27, 182. [2]) Erl. 51, 91.

heit eintreten. Diese aber ist dann, wenn sie auf diesem von Gott gewollten Wege erlangt ist, die möglichst hohe. Denn sie hat „zwei Zeugnisse", „gewisse Schrift und auch Erfahrung". Von sich selbst schreibt Luther: „Ich kann auch, Gott Lob, predigen aus Erfahrung, daß mich meine Werke nicht helfen noch trösten können wider die Sünde und Gottes Gericht, sondern Christus allein das Herz und Gewissen stillt; und habe deß alle Schrift zu Zeugen und viel frommer Leute Exempel, die es auch sagen und erfahren haben." Seine Gegner, meint er, „schrien viel und rühmten sich und beredeten die Leute mit trefflich großen Worten, ja sie schwuren dazu, daß man mußte denken, es sei die lautere Wahrheit [was sie für Wahrheit ausgaben]; aber sie lehren alle auf ungewissen Wahn, was noch nie keiner erfahren hat".[1])

Der Christ also kann und soll nach Luther eine noch größere Gewißheit finden, als die auf einem „religiösen Erlebnis", auf persönlicher Erfahrung beruhende Gewißheit, welche unsere Zeit als die allein zu erstrebende preist. Das objektive Schriftzeugnis, welches ihm der Geist Gottes als Gottes Wort bezeugt hat, und seine subjektive Erfahrung, die nach dem Glauben eintrat, stimmen zusammen, halten daher mit vereinten Kräften seinen Glauben aufrecht. Wenn aus irgend einem Grund ihm eins dieser Zeugnisse unsicher werden will, so bleibt ihm das andere, welches dann auch jenes ins Wanken gekommene wieder stark macht.

Denn freilich kann die Gewißheit, welche auf Erfahrung von der Wahrheit des im Glauben Angenommenen ruht, wieder vergehen. Es treten neue Tatsachen in das Bewußtsein des Menschen, Tatsachen, welche der früheren Erfahrung so zu widersprechen scheinen, daß die Richtigkeit dieser Erfahrung in Frage gestellt wird. Ich erkenne etwa neue Sünden an mir. Sie nehmen mir die freudige Zuversicht, den Frieden des Gewissens. Ich fühle mich wieder nur als Sünder, nicht als begnadigtes Kind Gottes, und zwar so sehr, daß mir ist, als wäre die frühere Erfahrung der Sündenvergebung vielleicht nur Einbildung gewesen. Dann tritt wieder die Notwendigkeit des nackten Glaubens, des bloßen Hangens am Worte Gottes, ein. Ich muß dann gegen mein Fühlen auf das

---

[1]) Erl. 51, 103 f. Vgl. 49, 197 ff., 14², 258.

vertrauen, was Gottes Geist mir als Gottes an mich gerichtetes Wort bezeugt hat. So hat auch Luther getan: „Ich bin selbst auch ein Doctor und habe die Schrift gelesen; noch widerfährt mir's wohl täglich, wenn ich nicht recht in meiner Rüstung [der Schrift] stehe und damit wohl geharnischt bin, daß mir solche Gedanken einfallen, daß ich sollte Christum und das Evangelium verlieren; und muß mich doch immerdar an die Schrift halten, daß ich bestehen bleibe".[1]) Verfahre ich aber so im Glauben, so wird früher oder später wieder die Erfahrung eintreten, daß ich sagen kann: „Nun bin ich gewiß, daß mir Gott gnädig sei; nun habe ich es versucht und erfahren".[2])

Dies also ist nach Luther der Weg zum Glauben an die Schrift: Der Christ soll als Glied der Christenheit der Schrift mit Ehrfurcht gegenüberstehen, mit der Erwartung, daß sie den Weg zum Leben weist. Dann wird er den Weg des Lebens in ihr suchen. Und dann wird früher oder später, wenn die rechte Zeit gekommen ist, Gottes Geist ihn durch ein Wort der Schrift im Herzen treffen. Diesem Erlebnis soll er Raum geben. Dem Glauben, der damit in ihm aufkeimt, soll er sich nicht widersetzen. So wird er erfahren, daß er Wahrheit ist.

Selbstverständlich erstreckt sich jenes Zeugnis des Geistes und diese persönliche Erfahrung noch nicht auf alles, was in der heiligen Schrift enthalten ist. So wird dem Christen auch nicht alles in der Schrift schon persönlich gewiß sein. Hinsichtlich des übrigen wird er also zunächst nur jenes Vertrauen haben, das er als Glied der Kirche nicht verleugnen kann. Aber der Umfang dessen, was er nur in dieser Weise ehrt, wird beständig geringer werden, weil er, von dem „lebendigen, geschäftigen, thätigen, mächtigen" Glauben getrieben, nach beständiger Mehrung seines Christenbesitzes verlangt und daher „das Wort Gottes in sich zu bilden" nicht unterlassen kann. So kann ihm der Inhalt der Schrift in immer weiterem Umfang als Gottes Wort durch Gottes Geist bezeugt werden und seine reicher werdende Erfahrung kann ihm das immer umfassender bestätigen. Zu gleicher Zeit aber wird auch sein Vertrauen zu dem übrigen in der Schrift beständig wachsen und mehr persönliche

---

[1]) Erl. 51, 101 f. [2]) Erl. 51, 103.

Überzeugung werden. Denn je mehr Worte Christi und der Apostel sich ihm als Wahrheit erwiesen haben, desto begründeter wird ihm sein Vertrauen zu allem, was Christus und die Apostel gesagt haben, werden müssen.

Dahin jedoch wird wohl kein Christ jemals kommen, daß er die gleiche persönliche Gewißheit über den gesamten Inhalt der heiligen Schrift besäße. Aber dessen bedarf es auch nicht. Soweit es für ihn nötig ist, macht Gottes Geist und die von Gott veranlaßte Erfahrung ihn der Schrift gewiß, und vor Verwerfung des anderen bewahrt ihn seine richtige Stellung zu den Erfahrungen der Christenheit.

Freilich bleibt stets die Möglichkeit, daß der Christ Aussprüche der Schrift nicht richtig versteht und darum nicht als Gottes Wort erkennen kann. Meinte doch auch Luther, weil es ihm so erging, einige neutestamentliche Schriften nicht zur Bibel rechnen zu dürfen. Doch, je weiter er überhaupt fortschreitet, desto geringer wird diese Gefahr, wie ja auch Luther allmählich etwas richtiger über jene Schriften urteilen lernte. Und immer wird ihn das Urteil der Christenheit über die ihm selbst noch unklaren Schriften vor voreiliger Verwerfung derselben bewahren. Als Glied der Christenheit wird er die von ihr für richtig gehaltene Abgrenzung des Kanons bei Bildung seines persönlichen Urteils aufs ernsteste mit in die Wagschale legen.[1])

Doch mit dem allen haben wir nur von der Gewißheit des Christen über den göttlichen Inhalt der heiligen Schrift etwas ausgesagt. Wird der Christ auch ihres göttlichen Ursprungs in dem Sinne gewiß, daß er sie als das originale Gotteswort, aus dem alle spätere Verkündigung des Christentums geflossen ist, erkennt?

Nach unserer Ansicht trägt auch diese Überzeugung keineswegs bei allen wahren Christen in gleichem Maße den Charakter persönlicher Gewißheit. Anfangs wird man nur deshalb die Bibel für das ursprüngliche Gotteswort halten, weil die Kirche, die uns die Heilswahrheit nahe bringt, sich auf die Schrift als die Quelle ihrer Verkündigung beruft. Es dürfte auch gläubige Christen geben,

---

[1]) Vgl. oben S. 45 unten.

welche sich mit dieser bloßen Annahme begnügen. Wer sich aber durch jene Rückverweisung der Kirche auf die heilige Schrift zu einem eindringenden Studium der Bibel bewegen läßt, und zu einem solchen im stande ist, der wird auch, je mehr ihr Inhalt sich ihm als seligmachende Wahrheit bezeugt, desto mehr in der Überzeugung, daß jenes Urteil der Kirche über die Originalität der Schrift zu Recht besteht, befestigt werden. Denn erstens findet er in ihr nicht wenige Aussagen darüber, daß er es mit dem Zeugnisse der von Christo berufenen und ausgerüsteten Gründer der Kirche und mit dem direkten oder durch einen anderen niedergeschriebenen Berichte von Augenzeugen des Anfangs zu tun hat; und der ihn überwindende Inhalt des Gelesenen nötigt ihn dazu, auch jenen Aussagen Glauben zu schenken. Zweitens findet er bei umfassenderem Studium in anderen christlichen Schriften früherer Zeiten auch Irriges, in der Bibel dagegen erkennt er auch solches, was ihm auf den ersten Blick unrichtig zu sein schien, mehr und mehr als reine Wahrheit und erfährt an sich selbst, daß ihr Inhalt den verschiedensten Bedürfnissen des Menschen Genüge tut. So sagte Luther von sich: „Ich habe nun etliche Jahre her die Bibel jährlich zweimal ausgelesen; und [wie] wenn sie ein großer mächtiger Baum wäre und alle Worte wären Ästlein und Zweige, so habe ich an allen Ästlein und Reislein angeklopft und gerne wissen wollen, was daran wäre und was sie vermöchten, und [habe] allezeit noch ein paar Äpfel oder Birnlein heruntergeklopft".[1]) Zugleich also mit der Überzeugung, daß die heilige Schrift ihrem Inhalte nach Gottes Wort ist, bestätigt sich auch die andere, daß sie das Wort Gottes, die für alle Zeiten bestimmte Urkunde der abgeschlossenen Gottesoffenbarung ist.

Danach ist freilich der Glaube an die heilige Schrift nicht eine fertige, scharf abgegrenzte Größe, sondern weist sehr verschiedene Stufen auf. Aber damit teilt er nur die Natur alles rechten Glaubens, welcher nie vollendet ist, sondern unablässig wachsen soll. Auch in dieser Beziehung ist — wie Luther sagt — das Christenleben „nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden; nicht ein Wesen, sondern ein Werden; nicht ein Ruhen, sondern eine Übung".[2])

---

[1]) Erl. 57, 63. [2]) Erl. 24², 75.

Wie also vermitteln sich die beiden Aussagen Luthers: Der Christ ist frei von jeder Autorität; und: Die heilige Schrift muß für den Christen Autorität sein? Das Ziel, dem Gott uns zuführen will, ist die persönliche Gewißheit, welche uns jeder Unterstellung unter eine Autorität enthebt. Der Weg aber dazu ist der, daß wir uns der Autorität des Wortes Gottes unterstellen. Soweit der Christ durch Gottes Wort und Geist schon persönlich gewiß ist, soweit ist Gottes Wort sein innerer Besitz geworden, also nicht mehr Autorität; ja, soweit bedarf er der heiligen Schrift nicht mehr. Weil aber kein Christ auf Erden vollkommen wird, so muß jeder Christ stets hinsichtlich des ihm noch nicht oder nicht mehr Gewissen die heilige Schrift als Autorität ehren. Und während er solches Vertrauen zu ihr anfangs nur als Glied der Christenheit besitzt, wird dasselbe, je mehr er ihrer Göttlichkeit durch Erfahrung gewiß wird, desto mehr den Charakter persönlicher Überzeugung annehmen. Aber nur durch demütige Unterstellung unter die Autorität gelangt man zu der Freiheit eines Christenmenschen.

Schluß.

Welches ist das Ergebnis unserer Untersuchungen? Die Darstellung Harnacks von der Stellung Luthers zum Worte Gottes ist keineswegs richtig und die gegen den Reformator erhobenen Vorwürfe sind unberechtigt. Dasjenige aber, was Harnack als notwendige Fortführung und Korrektur des Werkes Luthers fordert, tritt in Widerspruch zu den Grundlagen der Reformation, ist also nicht als Fortschritt, sondern als Rückschritt zu bezeichnen. So muß zunächst die Losung für die Gegenwart nicht heißen: „Über Luther hinaus!“ sondern: „Zu Luther zurück!“

Worin würde diese Rückkehr zu bestehen haben? Welchen Rat würde Luther den Vielen erteilen, die in der Gegenwart nach der Wahrheit suchen, aber nicht zu persönlichem Glauben an die heilige Schrift gelangen können? Wir meinen, er würde vor allem das so weit verbreitete selbstbewußte Mißtrauen gegen die heilige Schrift als unsittlich und unheilvoll aufzudecken suchen. Er würde eindringlich klar zu machen suchen, daß ein Christ sich gegen Gott, der ihn zum Gliede der Christenheit gemacht hat, auflehnt, wenn er vor den Erfahrungen, die alle gläubigen Christen aller Zeiten mit der heiligen Schrift gemacht zu haben behaupten, keinen Respekt fühlen will, wenn er sich nicht durch sie bestimmen läßt, alle seine Vorurteile zu unterdrücken und ein demütiger Schüler des Wortes Gottes zu werden. Er würde mit vollster Bestimmtheit darauf bestehen, daß es keinen anderen Weg, das Heil zu finden, gebe, als sich dem Einflusse dieses Wortes hinzugeben. Er würde durch den

Einwand derer, die auch hier vergebens gesucht zu haben behaupten, nicht im geringsten sich beirren lassen. Er würde diesen zunächst die Frage vorlegen, ob sie niemals durch irgend ein Wort Gottes im Innern getroffen worden seien, so daß es in ihrem Herzen aufblitzte: Gott redet zu mir! oder doch: Sollte vielleicht Gott zu mir reden? Und wenn dies einmal geschehen, ob sie sich vor Gottes Majestät beugend all ihren theoretischen und praktischen Bedenken und Einwänden Schweigen geboten, ihre Vernunft und ihren Willen dem Worte Gottes untergeordnet haben. Er würde ihnen zeigen, wie jenes subjektivistische Sicherheben über die Erfahrungen der Christenheit nur zu leicht zu der Selbstüberhebung gegen Gottes Stimme führt, und wie hierdurch ein Fortschreiten zum Glauben unmöglich wird. Denen aber, die von solchem Berührtwerden durch Gottes Geist noch nichts wissen, würde er wiederholen, was er einst geschrieben: „Bist du noch nicht geschickt dazu, daß du es für Gottes Wort hältst, so thue noch das dazu und höre es noch mehr. So wird eine Stunde kommen, daß unser Herr Gott einmal dir solches in das Herz drücken wird ... So wird es einmal dazu kommen, daß du sagst: Gott hat's selber geredet; wahrlich, das ist Gottes Wort! Wenn du das dazu setzen kannst und du fühlst es in deinem Herzen, dann rechne dich unter die Schüler des Herrn Christi, und du wirst ihn dann wohl lassen Meister sein und dich gefangen geben. Also wirst du selig. Denn es heißt: Nur von seinem Munde und Worte nicht gewichen, noch abgegangen!“ [1])

[1]) Erl. 47, 353 f., 356.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart.

von D. Wilh. Walther,
Professor der Theologie in Rostock. * * *

Zweites Heft.

Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.

Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter wollen nicht eine vollständige Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung geben. Sie heben nur diejenigen Punkte heraus, welche in dem Kampfe der Gegenwart besonders umstritten sind, um die Fragen zu beantworten, ob die als „modern“ zu bezeichnende Theologie die Anschauungen Luthers richtig darstellt, und ob in der Tat genügende Gründe vorliegen, das, was heute vielen Protestanten an der Lehre Luthers unsympathisch ist, über Bord zu werfen.

Doch auch hierbei wurde eine Beschränkung notwendig. Denn seit einigen Jahren haben moderne Theologen den Mut gewonnen, ihre neuen Aufstellungen, als wären diese nunmehr feststehende Erkenntnisse, in populärer Fassung dem weiteren Kreise aller Gebildeten vorzulegen. Darum schien es wünschenswert, für diese Abwehr nicht nur eine solche Darstellungsweise zu wählen, daß auch Nichttheologen den Ausführungen zu folgen vermögen, sondern auch allzu abstrakte und verwickelte Beweisführungen der Gegner unberücksichtigt zu lassen. Aus demselben Grunde wurden die Zitate aus Luther etwas häufiger und ausführlicher gegeben, als für Theologen, die Luthers Werke zur Hand haben, erforderlich sein dürfte.

In dem den „Glauben an das Wort Gottes“ behandelnden ersten Hefte hatte ich auch zu zeigen gesucht, daß Luther in den von ihm zum biblischen Kanon gezählten Schriften keine sachlichen Irrtümer annimmt, und hatte die für die gegenteilige Behauptung

noch neuerdings ins Feld geführten drei Aussprüche von ihm als mißverstanden nachgewiesen (S. 46 ff.). Äußerungen einiger Rezensenten legen es mir nahe, nachträglich noch eine vierte Stelle zu berücksichtigen. Man erklärt, „selbst ein Argument Pauli im Galaterbrief sei Luther nicht stichhaltig“ gewesen. Gemeint ist die Erklärung Luthers von Gal. 4, 21 ff. in opp. exeg. 4, 189 der Erlanger Ausgabe, wo es heißt: „Danach fügt Paulus noch eine Allegorie von Sarah und Hagar hinzu, die, obwohl sie zu einem Beweise nicht stichhaltig ist (denn sie verläßt den historischen Sinn), doch die Sache beleuchtet und ausschmückt.“ Nun erklärt Luther damit freilich jene von Paulus verwendete alttestamentliche Geschichte für nicht brauchbar zu einem Beweise für das, was der Apostel vorher gelehrt hat. Aber er sagt zugleich, Paulus habe seine Behauptung damit gar nicht beweisen wollen. Vielmehr habe er „die Lehre vom Glauben zuerst dialektisch bewiesen“ und danach das, was jene Lehre eigentlich besagen wolle, durch eine Allegorie, durch ein anmutiges Bild anschaulich zu machen gesucht. Luther will also gerade den Anstoß aus dem Wege räumen, als habe der Apostel mit jener Geschichte, die doch zu einem wirklichen Beweise nicht tauglich sei, etwas beweisen wollen. Darum eben zeigt er, daß Paulus damit einzig seine schon als richtig bewiesene Lehre durch ein aus der Heilsgeschichte genommenes Bild illustrieren wolle. Er will also dem Irrtum wehren, als habe sich hier der Apostel eines Irrtums schuldig gemacht.

Am Todestage Luthers 1904.

Wilh. Walther.

Inhalt.

Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis.

Christentums vor allem daraufhin zu prüfen, ob sie dieses Erbstück der Reformation ungeschmälert läßt. So gewiß wir mit der katholischen Kirche, weil sie diese Lehre verwirft, keine Gemeinschaft haben dürfen, so gewiß müssen wir uns von jeder innerhalb der evangelischen Kirche hervortretenden Theologie, die dieser Wahrheit widerspricht, durch „eine große Kluft" geschieden wissen.

Wie stellt sich denn zu der Lehre Luthers von der Rechtfertigung diejenige Theologie, welche sich mit Stolz „die moderne" nennt, weil sie das bisherige Gewand des Christentums für unbrauchbar geworden erklärt und ein neues zuschneiden will, das dem „modernen Menschen" „paßt" und als ein bequemes Reformkleid nirgends drückt? Jene Theologie, deren bekanntester Vertreter derzeit Adolf Harnack ist, welcher von sich und seinen Gesinnungsgenossen geschrieben hat, sie „bemühten sich nach Abschüttelung der autoritativen Religion um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige".[1]) Eine klare Grenze abzustecken und hinsichtlich jedes Theologen der Gegenwart zu entscheiden, ob er zu den „modernen" gehöre oder nicht, ist unmöglich, weil in einer so bewegten Zeit wie der unseren die Übergänge fließend sind. Wohl aber dürfen wir von moderner Theologie reden, welcher die Mehrzahl der Theologen der Gegenwart in sehr verschiedenem Maße huldigen. Es ist ein Unrecht, jeden Theologen, der in dieser oder jener Beziehung die früher gebräuchliche Fassung der christlichen Wahrheit durch eine neue ersetzen zu sollen meint, darum schon zu den „Modernen" zu rechnen. Wohl aber haben wir das Recht und die Pflicht, solche Versuche der Neugestaltung daraufhin zu prüfen, ob sie das reformatorische Erbe unangetastet lassen oder aber von dem Geiste der modernen Theologie herrühren. So zu fragen, ist vor allem dann geboten, wenn es sich um den Kern und Stern der evangelischen Wahrheit, um die Rechtfertigung handelt.

Wir gestehen aber, nicht ohne schlimme Befürchtungen an eine nähere Untersuchung der Frage, wie die moderne Theologie über Luthers Zentrallehre urteilt, heranzutreten. Denn von wem hat der Reformator diese gelernt? Vor allem von dem Apostel Paulus. Nicht von diesem allein. Denn er war anderer Meinung als

---

[1]) Ad. Harnack, Das Wesen des Christentums S. 3.

etwa Ritschl, nach welchem „der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben“ „eine eigentümliche Bildung ist, durch welche sich Paulus von den übrigen Vertretern des Neuen Testaments unterscheidet“.[1]) Nach seiner Überzeugung lehrten die Apostel Johannes und Petrus der Sache nach ganz dasselbe wie Paulus. Dieser jedoch hatte die in Frage stehende Wahrheit so eingehend und scharf gezeichnet und unter Zurückweisung der möglichen Einwendungen verkündigt, daß seine Darlegungen am wenigsten mißdeutet werden konnten.

Darum eben hat Luther diesen Apostel besonders hochgeschätzt. Er hat gemeint, Paulus sei „höher erleuchtet gewesen als der anderen Apostel keiner“,[2]) „ein feiner Prediger, der nicht umsonst ein auserwähltes Werkzeug Christi heiße“.[3]) Darum hat auch die evangelische Christenheit den Apostel Paulus gleichsam als den vornehmsten Schutzpatron der spezifisch evangelischen Wahrheit hochgehalten.

Wie aber wird dieser Apostel von modernen Theologen behandelt? Adolf Harnack tadelt zwar die, welche den Paulus „als Verderber der christlichen Religion schelten“. Aber „die Schulweisheit“ desselben, „die Fassung, die er der Religionslehre gegeben“, soll doch dem Christentum „Gefahren“ und „Beschränkungen“ gebracht haben; „die Deutung der religiösen Begriffe, wie sie seine Spekulation bestimmt hat“, soll „das Evangelium selbst bedroht“ haben.[4]) Den Ruhm, den Paulus für sich in Anspruch genommen hat, mehr als alle seine Berufsgenossen gewirkt zu haben, will Harnack ihm nicht streitig machen. Aber daß so erstaunlich viele dem von ihm gepredigten Christentum zufielen, soll sich keineswegs einzig aus der Herrlichkeit dieses Glaubens erklären lassen, sondern auch aus den dem heidnischen Wesen entgegenkommenden Entstellungen, die das Evangelium auch durch Paulus erleiden mußte. Nur ein Beispiel! Harnack verwirft bekanntlich die christlichen Sakramente als Überreste aus dem Heidentum. Aber er belehrt uns auch: Daß das Christentum zu „einer Religion der Mysterien und Sakramente“ gemacht wurde, „war für die Propaganda von höchster Bedeutung“. Denn „die Zeit der Sakramente war [in der heidnischen Welt] längst nicht vorüber,

[1]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II⁴, 23. [2]) Erl. 39, 209. [3]) Erl. 59, 277. [4]) A. a. O. S. 110 ff.

sondern stand in Kraft und Blüte. Jede Hand, die sich nach der Religion ausstreckte, suchte sie in der Form des Sakraments zu ergreifen". Dieser traurigen Verirrung soll man durch Schaffung von christlichen Sakramenten entgegengekommen sein; auch Paulus: „Der Apostel Paulus ist gewiß kein Sakramentstheologe gewesen. Aber ganz hat auch er sich nicht diesen Mysterien zu entziehen vermocht; man lese das 11. Kapitel des 1. Korintherbriefs und erwäge, was er über das Taufbad spekuliert hat." [1])

Noch ganz anders lauten die Urteile anderer Theologen der Gegenwart über den großen Apostel. Etwa Wernle, Dozent der Theologie in Basel, erlaubt sich zu schreiben: „Schmerzlich ist für uns auf jeden Fall, wie hier [von Paulus] der reiche Inhalt des Lebens Jesu, vor allem sein Wort, förmlich den beiden Fakta [seinem Tode und seiner Auferstehung] aufgeopfert wird." „Diese Sätze, das ganze für alle aufgestellte Ideal, stehen nicht auf der Höhe des Evangeliums. Überraschend ist das nicht für den, der weiß, wie schwer es ist, seiner Vergangenheit zu entfliehen." — „Das ganze Ziel der Missionspredigt [Pauli] ist" — nicht etwa, die Heiden zur Erlösung zu führen, sondern — „die Gewinnung der Heiden für die christlichen Gemeinschaften." Darum „kann Paulus es niemals zugeben, daß in dem Menschen selbst, außer der Kirche, ein Erwachen neuer sittlicher Kräfte möglich sei. Er muß vielmehr so gänzlich gebrochen und ohnmächtig dastehen, daß ihm in der ganzen Welt kein anderer Rettungsweg offen bleibt als der Glaube, das ist: der Eintritt in die christliche Gemeinde. Das ist der Punkt, wo Jesus und Paulus am meisten auseinandergehen. Bei Jesu Mut, Freude, Kraftgefühl, volle Gesundheit; wie er selbst Gottes Willen tut, so fordert er es von den anderen allen ohne Einschränkung. Bei Paulus die Schilderung des gebrochenen, ohnmächtigen Menschen, der einzig in der Kirche durch übernatürliche Gnade zum Sieg erhoben werden kann." — „Dem von der Sünde gedrückten, vor dem Gericht bebenden Menschen wird Jesus als Erlöser gebracht. Nicht der Jesus der Evangelien . . . diesen hat Paulus selbst nicht gekannt . . . Jesus der Gekreuzigte allein oder der gekreuzigte und auferstandene

[1]) Ad. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten S. 169 ff.

Sohn Gottes, das ist der Erlöser in der Predigt des Paulus." „Weil Paulus zugleich Kirchenmann und persönlicher Christ ist, daher das Schwanken und die Widersprüche ... dieses Ja und Nein bei Paulus." — „Sehr verschiedene Gründe haben zu dieser fürchterlichen Anschauung geführt." „Paulus löschte gewaltsam zuerst alle Lichter in der Welt aus, damit dann Jesus allein scheine." — „Hier nimmt Paulus wieder ganz klar eine Anleihe aus dem griechischen Rationalismus vor." „Rationalismus ist dieses Rechnen mit dem Tode Jesu zu nennen." Paulus „hat die Erlösung nur verwirrt, d. h. aus dem geistigen Gebiet in das naturhaft magische herabgezogen." „Unendlich waren die Folgen der großen Neuerung [die die paulinische Lehre von Christo brachte]. In der Form eines dramatischen Mythus trat Jesus den Griechen entgegen. Sie hatten wieder eine Göttergeschichte und zwar aus der jüngsten Vergangenheit. Das eroberte die Welt. Das einfache Wort von Jesus von Nazareth hätte sich nie so durchsetzen können." [1])

Wie man sieht, beziehen sich diese Urteile über den großen Apostel nicht auf nebensächliche Punkte seiner Lehre, sondern eben auf seine Beantwortung der Frage, wie der Mensch vor Gott gerecht werde, also auf das, was er „sein Evangelium" genannt hat, die spezifische ihm anvertraute Botschaft, von der er geschrieben hat: „Ich tue euch kund, daß das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht menschlich ist. Denn ich habe es von keinem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi." [2])

Wie könnte nun eine Theologie, die den Apostel Paulus so zu kritisieren und zu „schelten" wagt, mit der Lehre des Luther zusammenstimmen, der nur das Evangelium Pauli erneuert hat? Und doch meint diese Theologie für ihre besonderen Gedanken sich auf Luther berufen zu können, behauptet sogar „die Fortsetzung der Reformation im Sinne des reinen Verstandes des Wortes Gottes" [3]) zu bringen! Wie könnten wir anders als mit einem sehr ungünstigen Vorurteil an die Prüfung der Darstellung der Rechtfertigungslehre in der modernen Theologie herantreten?

---

[1]) Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion S. 111 ff., 124, 133, 146, 167. [2]) Gal. 1, 11 ff. [3]) Harnack, Wesen des Christentums S. 185.

1. Der Anfang des religiösen Erlebnisses.

Wer die Schilderungen der Bekehrung oder — wie man in der Gegenwart lieber sagt — des religiösen Erlebnisses, wie sie von Luther und wie sie von der modernen Theologie geliefert werden, aufmerksam vergleicht, dem muß schon der unendlich große Unterschied des Tones auffallen, in dem sie davon reden.

Wie friedlich, wie glatt die Schilderung, welche uns Adolf Harnack von dem „religiösen Erlebnis" liefert! „Nichts anderes soll gepredigt werden als der gnädige Gott, mit dem wir durch Christus versöhnt sind. . . Die Rechtfertigung bedeutet nichts Geringeres, als durch Christus Frieden und Freiheit in Gott erlangt zu haben, Herrschaft über die Welt und innere Ewigkeit. Der zuversichtliche Glaube, einen gnädigen Gott zu haben — damit ist der innere Zwiespalt im Menschen gehoben, der Druck jeglichen Übels überwunden, das Schuldgefühl ausgetilgt und trotz der Unvollkommenheit der eigenen Leistungen die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, gewonnen." [1])

Wie anders bei Luther! „Es ist kein Scherz oder Spiel, Gottes Wort zu hören. Denn wenn es das Herz berührt, so ist es wie ein Blitz, der auch die festesten Burgen mit seiner Gewalt zertrümmert; wie des Paulus Erlebnis zeigt, als er auf dem Wege nach Damaskus zu Boden geschleudert wurde. Da vernahm er nicht wohltönende Redensarten, sondern er fühlte, wie sein Geist

[1]) Das Wesen des Christentums S. 169.

zerschlagen wurde; wie der Herr bei dem Propheten Jeremias sagt: Meine Worte sind nicht sanft, sondern wie Feuer und wie Felsen zertrümmernder Hammer." [1]) Denn „Gott tötet und macht lebendig, er führt zur Hölle und führt wieder heraus".[2])

Selbst in der friedlichsten Schrift, die Luther verfaßt hat, in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" vernehmen wir diesen Ton: „Es ist also getan, daß du deinen Gott hörest zu dir reden, wie all dein Leben und Werk nichts seien vor Gott, sondern müssest mit alle dem, was in dir ist, ewiglich verderben... So mußt du an dir selbst verzweifeln und bekennen, daß wahr sei der Spruch Hoseas: ‚O Israel, in dir ist nichts denn dein Verderben; allein aber in mir steht dein Heil'. Daß du aber aus dir und von dir, das ist: aus deinem Verderben kommen mögest, so setzt er dir vor seinen lieben Sohn Jesum Christum." [3])

Woher dieser unendlich große Unterschied zwischen Harnack und Luther? Was für Felsblöcke sind es, die nach Luthers Überzeugung den Weg versperren und einen glatten, friedlichen Verlauf des wahrhaft religiösen Erlebnisses unmöglich machen?

Durch das Wort Gottes soll es gewirkt werden. Gottes Wort aber ist nach Harnacks Auffassung „nur die Verkündigung der freien Gnade Gottes", „nichts anderes soll gepredigt werden als der gnädige Gott".[4]) Eine Gedankenreihe, die in Luthers Ausführungen einen so weiten Raum einnimmt, suchen wir in Harnacks Darstellung vergebens, die Worte „Buße", „Bekehrung", „Gewissensangst", „Erschrecken über seine Sünde", „Furcht vor dem Zorne Gottes". Ja, nicht einmal von „Sünde" redet er in seinem „Wesen des Christentums". Dieses Wort begegnet uns darin nur in der Weise, daß von „Sündenvergebung" geredet wird. Soll doch nur der gnädige Gott verkündigt werden! Würde jemand um seiner Sünden willen Angst fühlen, so soll er wissen, daß er dazu gar keinen Grund hat; er befindet sich in einem Irrtum, wenn er meint, Gott sei ihm seiner Sünde wegen feind; er soll sich sagen, daß Gott nur gnädig ist. Wer aber keine

---

[1]) Jerem. 23, 29. [2]) 1. Sam. 2, 6. Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, opp. exeget. latina 5, 46. [3]) Erl. 27, 178. [4]) Wesen des Christentums S. 183 und 169. Vgl. unser 1. Heft: „Der Glaube an das Wort Gottes" S. 9 ff.

Sünde fühlt, nun, wenn er nur glaubt, daß Gott sein Vater sei, so fehlt ihm nichts. Denn Gott ist aller Menschen Vater. Es gilt nur, das zu glauben.

Ebenso schreibt z. B. Professor Schürer in Göttingen: „Gott ist ein liebender Vater aller Menschen, ja aller Kreaturen, der sich ihrer in Liebe erbarmt und für sie sorgt, im Großen und im Kleinen. Es kommt für den Menschen nur darauf an, daß er in kindlichem Vertrauen sich ihm naht, sich demütig ihm unterwirft, von ihm alles hofft und erbittet. Jeder, der kommen will, wird aufgenommen, auch der Sünder." Das soll „das neue Ideal der Frömmigkeit" sein, das „in Jesu Innerem lebte". [1])

Auch Luther hat gewußt, daß auf den Glauben an Gottes Gnade alles ankommt. Aber er hat auch immer wieder behauptet, daß dieser Glaube nur dann berechtigt ist, wenn vorher in dem Inneren des Menschen etwas ganz anderes vorgegangen ist, etwas, was jenen Glauben schwer macht. Darum eben fordert er, daß noch, und zwar zuerst etwas ganz anderes gepredigt werde als „der gnädige Gott". Aus der unzählbaren Menge von Stellen, an denen Luther diese Forderung ausspricht, wählen wir eine solche aus seinen Vorreden zum Neuen Testamente, weil diese nach Harnacks Ansicht zu einer Zeit verfaßt sind, wo Luther die evangelische Wahrheit am reinsten verkündigt habe. Hier lesen wir: „Einem evangelischen Prediger gebührt, am ersten durch Offenbarung des Gesetzes und der Sünden alles zu strafen und zu Sünden zu machen, das nicht aus dem Geist und Glauben an Christus gelebt wird, damit die Menschen zu ihrem eigenen Erkenntnis und Jammer geführt werden, daß sie demütig werden und Hilfe begehren. So tut St. Paulus auch [im Römerbrief] und fängt an im ersten Kapitel und straft die groben Sünden und Unglauben, die öffentlich sind am Tage, und spricht: Es wird geoffenbart durch das Evangelium Gottes Zorn vom Himmel über alle Menschen um ihres gottlosen Wesens und Ungerechtigkeit willen... Im zweiten Kapitel streckt er solche Strafe weiter auf die, so äußerlich scheinen und heimlich sündigen... Die sind es eben, die Gottes Gütigkeit verachten und nach ihrer Härtigkeit den Zorn über

---

[1]) E. Schürer, Festrede zur Akademischen Preisverteilung 1903, S. 8 ff.

sich häufen".[1]) Ja, Luther scheut sich nicht, zu sagen: „Summa, Gottes Gesetz ist nötiger zu predigen und zu treiben denn das Evangelium".[2])

Doch derartige Aussagen Luthers wird Harnack für bedauerliche Überreste aus seiner katholischen Vergangenheit beurteilen. Er wird sich für seine entgegengesetzte Ansicht auf andere Ausführungen des Reformators berufen. Denn er meint, anderswo bei Luther gefunden zu haben: „Das Gesetz erzeugt keine rechte Buße. Schrecken und Furcht ruft es hervor; aber diese wenden sich zum Unglauben und zur Verzweiflung, also zur höchsten Gottlosigkeit".[3])

Aber wenn Luther davon redet, daß die Verkündigung des Gesetzes und seiner Drohungen den Menschen mit Schrecken erfüllen, ja zur Verzweiflung führen könne, so hat er doch niemals, wie Harnack tut, daraus den Schluß gezogen, es dürfe nichts anderes als das Evangelium gepredigt werden. Sondern er hat daraus gefolgert: Eben weil die Predigt des Gesetzes solche Wirkung ausüben kann, darum muß es gepredigt werden, aber darum muß auch das Evangelium verkündigt werden!

Der Mensch soll wissen, was seiner ohne die Gnade Gottes in Christo wartet: Schrecken und Verzweiflung. Das soll ihn das Gesetz lehren, d. h. jede Predigt von dem, was der heilige Gott von dem Menschen fordert, und von dem, was er über den Sünder kommen lassen muß; also z. B. auch das Vorbild Christi, das uns zeigt, wie wir sein sollten und nicht sind, oder das Leiden Christi, aus dem wir erkennen können, was wir mit unseren Sünden verdient haben. Aber der dadurch erschreckte und an sich selbst verzweifelte Sünder soll dann wissen, daß Gott nicht seine Verzweif-

---

[1]) Erl. 63, 127 f. [2]) De Wette, Luthers Briefe, 2, 532.

[3]) Harnack, Dogmengeschichte III², 716. In der 3. Auflage (S. 756) hat Harnack seine obige Darstellung infolge der Bestreitung, die Ritschls Behandlung der Lehre Luthers von der Buße gefunden hatte, geändert. Doch erstens meint er auch dort noch, Luthers Ausführungen seien, wenn man auf die Details eingehe, nicht einstimmig, es bleibe daher dem subjektiven Ermessen überlassen, die auszuwählen, die man für die wichtigsten halte, und zweitens hat er in seiner späteren Schrift „Das Wesen des Christentums" wieder den ihm allein sympathischen Gedanken ausgewählt, daß nichts anderes als der gnädige Gott gepredigt werden dürfe. Daher sind wir oben bei der hierzu besser stimmenden Darstellung der 2. Auflage geblieben.

lung will, sondern ihm seine Gnade in Christo anbietet. Das soll ihn das Evangelium lehren, d. h. jede Predigt von dem, was der gnädige Gott dem nach Rettung verlangenden Sünder verheißen hat, mag es sich nun im Alten oder Neuen Testamente finden, mögen es nun Worte oder Taten Gottes sein.

Darum schreibt Luther niemals allgemein, die durch das Gesetz erzeugte Furcht wende sich zum Unglauben und zur Verzweiflung. Vielmehr lesen wir bei ihm etwa: „Ob es wohl *gut* ist, von Bereuen, Beichten, Genugtun zu schreiben und zu predigen, — so man *nicht weiter fährt*, bis zum Glauben, sind es gewißlich eitel teuflische, verführerische Lehren. Man muß nicht einerlei *allein* predigen, sondern alle beiden Worte Gottes. Die Gebote soll man predigen, die Sünder zu erschrecken und ihre Sünde zu offenbaren, daß sie Reue haben und sich bekehren. Aber da soll es nicht bleiben. Man muß das andere Wort, die Zusagung der Gnaden, *auch* predigen, den Glauben zu lehren, ohne welchen die Gebote, Reue und alles andere vergebens geschieht“.[1])

Dies also ist Luthers Meinung: Falsch angewandt wird die unumgänglich notwendige Gesetzespredigt zum Verderben; dann nämlich, wenn man nichts weiter bringt als sie, weil sie dann den Anschein erweckt, als könne man durch seine eigenen Leistungen die Seligkeit gewinnen. Dann wird der Mensch entweder seine Sünde und Gottes Zorn erkennend verzweifeln müssen, oder aber sich mit einer äußerlichen Befolgung der Gesetzesvorschriften begnügend sich einreden, er gefalle Gott wohl, wird also zum „Heuchler“ werden. Darum muß man „weiter fahren“. Auf die Predigt des Gesetzes

---

[1]) Erl. 27, 194; vgl. 7^{2}, 305. 9^{2}, 238 f. Loofs (Dogmengeschichte^{3} S. 379) freilich will mit dieser letzten Stelle beweisen: „Luther kann das Gesetz nicht tief genug herabsetzen, seine Geltung für die Christen nicht energisch genug verneinen: es ist ‚eine Predigt, die da nichts tut, denn tötet; das heißt ja nicht eine gute, nützliche, sondern eine lauter schädliche Predigt . . ., eitel Tod und Gift‘ (Erl. Ausg. 9^{2}, 238 f.)“. In Wirklichkeit aber sagt Luther auch hier nur, daß die notwendige Predigt des Gesetzes *ohne* die Predigt des Evangeliums Schaden bringe. Denn er erklärt ausdrücklich, er meine *die* Gesetzespredigt, „da man *allein* das Gesetz hat und Christus *nicht* gepredigt noch erkannt wird . . . wenn man *nichts denn solche* Lehre gehöret und sich *darauf* verlassen hat“, daß man nämlich „selig werde“, wenn man „fleißig die Gebote halte“.

muß die Verkündigung des Evangeliums folgen. Ja, man muß schon das Gesetz im Blick auf das Evangelium predigen, d. h. so, daß es zur Erkenntnis unserer Sünde und unserer sittlichen Ohnmacht dient, also das Verlangen nach Gnade und Vergebung weckt.

Aber umgekehrt ist es auch unstatthaft, mit der Predigt des Evangeliums zu beginnen oder gar „nichts anderes" verkündigen zu wollen. „Es sind nicht gute Christen, die allein das Evangelium wollen gepredigt haben".[1]) „Die unverständigen Geister geben für, daß man nicht soll das Gesetz predigen im Neuen Testament. . . Das ist aber die Ordnung, so die Schrift allenthalben zeigt und hält, daß alle Zeit vor dem Trost der Vergebung muß die Sünde erkannt und Schrecken vor Gottes Zorn empfunden werden durch die Predigt oder Fühlen des Gesetzes, auf daß der Mensch getrieben werde, den Trost des Evangeliums zu empfangen. Darum soll man die, so noch ohne alle Furcht des Zornes Gottes sicher, hart und ungebrochen sind, nur aufs Stärkste mit Drohen und Schrecken desselben zur Buße mahnen und treiben, das ist: kein Evangelium, sondern lauter Gesetz und Moses ihnen predigen".[2]) Denn die Predigt von der Gnade Gottes würden sie nur „mißbrauchen und dadurch noch sicherer werden".[3]) „Das Evangelium gehört allein für die frommen, betrübten und geängsteten Gewissen".[4]) Wie „es nur ärger mit den Menschen wird", wenn die Predigt von „Werken, Gesetz, Drohen, Furcht" nicht „auf die Predigt vom Evangelium gerichtet wird oder der Glaube zuletzt kommt und ihnen bekannt wird", ebenso richtet die Verkündigung von dem gnädigen Gott und vom Glauben nur Unheil an, wenn nicht die Predigt vom Zorne Gottes über die Sünde vorhergegangen und ihnen die Furcht vor dem heiligen Gott bekannt geworden ist.

So Luther. Harnack hat also des Reformators Lehre vollständig entstellt.

Doch, hat er nicht wenigstens darin recht, daß nach Luther „das Gesetz keine rechte Buße erzeugt"? Hat nicht Luther in seinem Kampfe gegen die römische Auffassung die aus bloßer

---

[1]) Erl. 44, 324. [2]) Erl. 13[2], 155. [3]) Erl. 58, 312.
[4]) Erl. 58, 270.

Glauben liegt, durch den allein wir Gott gefallen, darum gefallen wir nicht um ihretwillen Gott wohl.

Es gibt noch eine höhere Reue, die wahre Christenreue, die aus dem Glauben geborene Buße. Denn erst der Glaube ermöglicht die volle Erkenntnis der Sünde und ihrer Entsetzlichkeit, ermöglicht die reine Liebe zu Gott und seiner Gerechtigkeit und damit den tiefen und umfassenden Abscheu vor der Sünde. Soweit als der Christ schon im Glauben lebt, ist Furcht und Schrecken vor dem richtenden Gott überwunden, bestimmen ihn also nicht mehr solche Motive, sondern einzig die Liebe zu Gott und dem Guten. Diese beherrscht auch sein Urteil über die Sünde und sein Verhalten gegen sie. Niemand aber — dies muß nach Luther unentwegt festgehalten werden — niemand wird zu diesem Ziele gelangen, der nicht jene andere Buße kennen gelernt hat. Vor der Christenbuße steht die Buße, durch die man ein Christ wird. Und auf dem Wege zu dieser anderen Buße kann auch jene an sich nichtswürdige Buße, jene „Galgenreue" einen ersten Schritt bilden. Denn obwohl diese aus gemeinster Selbstsucht geboren ist, so birgt sie doch eine Furcht vor Gott in sich. Wer von ihr ergriffen ist, geht doch nicht mehr sorglos und frech in seinen Sünden dahin. Die natürliche Sicherheit, die unabwendbar zum ewigen Verderben führt, ist doch erschüttert. Zwar kann aus dieser nach römischem Urteil „unvollkommenen Reue" niemals eine vollkommene Reue werden. Denn die Galgenreue ist ihrem innersten Wesen nach das direkte Gegenteil von der den Glauben vorbereitenden Reue. Aber die Furcht, die den Sünder erfaßt hat, kann dazu dienen, daß er nach dem zur Rettung führenden Wege fragen lernt. Insofern ist hier ein „Anfang" zu konstatieren.[1]) Die Buße da-

[1]) Diesen Ausdruck verwendet Luther Erl. opp. var. arg. 1, 162 in folgender Ausführung: Der eine Mensch, der Sohn, fürchtet Gott um Gottes willen, der andere, ein Mittelding zwischen Sohn und Sklave, fürchtet Gott um Gottes und um der Strafe willen, der dritte, der Sklave, fürchtet ihn nur um der Strafe willen. Der erste ist der Vollkommene, der zweite der Fortschreitende, der dritte ist „der Anfänger". Dieser „liebt nach dem Willen inwendig die Sünde, unterläßt sie aber äußerlich aus Furcht vor der Strafe. Er schenkt Gott Furcht ohne Liebe und der Kreatur Liebe ohne Furcht, wie eine Ehebrecherin ihren Mann fürchtet und ihren Buhlen liebt, indem sie Liebe und

gegen, die Gottes Geist durch die Predigt seines heiligen Willens, seines Zornes und Gerichts hervorrufen will, das Erschrecken des Gewissens, ist nach Luther für jeden Menschen unerläßlich.

Warum ist diese Anschauung des Reformators der modernen Theologie so unsympathisch, daß sie dieselbe entweder bei ihm gar nicht zu finden vermag oder geradezu als unrichtig abweist? Warum will sie nichts anderes als den gnädigen Gott verkündigen lassen?

Unleugbar liegt bei Luthers Auffassung eine Schwierigkeit vor. Es scheint die Einheitlichkeit des Wesens Gottes verloren zu gehen, wenn nach Luther derselbe Gott das eine Mal seinen Zorn über die Sünde verkündigen und dadurch den Menschen in Furcht und Schrecken versetzen, das andere Mal dagegen Gnade und Liebe predigen und dadurch den Menschen von Furcht und Schrecken befreien läßt. Wird damit nicht ein Widerspruch in Gott angenommen, unvereinbar mit der Vorstellung von dem ewig sich gleichbleibenden, in stiller Majestät über den auf- und niederflutenden Gewässern des menschlichen Lebens thronenden Gott?

Auch Luther hat diese Schwierigkeit gesehen. Aber er hat sie auch zu lösen gewußt. Wir werden nicht alle scheinbaren Widersprüche in dem Tun Gottes zu heben vermögen. An dieser Stelle jedoch ist dies Luther klar gelungen. Wenn Gott einem Menschen seine Sünde unter die Augen rückt und deren Fluchwürdigkeit im Gewissen zu fühlen gibt, wenn er dadurch den Sünder verdammt und erschrecken macht, so ist dieses nicht das, was er eigentlich tun will. Er will etwas ganz anderes. Er will heilen, lebendig machen, aufrichten, gerecht machen. Um aber dieses eine Ziel, das er unentwegt im Auge behält, zu erreichen, muß er zunächst einen scheinbar entgegengesetzten Weg einschlagen. Um gerecht zu machen, muß er zunächst verdammen. Um das seinem innersten Wesen Entsprechende zu tun, muß er zunächst etwas ihm gleichsam Widersprechendes tun: „Er zerknirscht den Menschen und demütigt ihn, daß er sich selbst und seine Sünde erkennen lernt und so erschreckt wird, daß der arme Sünder sagen

---

Furcht verteilt, die sie doch beide ihrem Manne schuldig ist, und die eine keusche Frau ihrem Manne schenkt“.

muß: Es ist kein Friede in meinen Gebeinen vor meiner Sünde; es ist nichts Gesundes an meinem Leibe vor dem Anblick deines Zornes. So werden die Sünder in die Hölle geworfen und ihr Angesicht wird mit Schande erfüllt. Mit dieser Beunruhigung aber fängt das Heil an, weil der Anfang der Weisheit die Furcht vor Gott ist. Hier also tut Gott ein ihm fremdes Werk, um sein eigenes Werk zu tun." [1])

Er muß so tun. Denn die Verkündigung der gnadenvollen Liebe Gottes, „das Evangelium geht nicht jedermann zu Herzen ... Es trifft allein solche geängstete Gewissen, die ihre Sünde drückt, die sie gern los wären; über die erbarmt sich Gott und schenkt ihnen alles." [2]) Darum: „Wenn Gott anfängt, einen Menschen zu rechtfertigen, so verdammt er ihn zuerst; wen er aufrichten will, den wirft er nieder; wen er heilen will, den verwundet er; wen er lebendig machen will, den tötet er." [3])

Wer fühlte nicht aus diesen Worten heraus, daß er damit seine eigene Erfahrung ausspricht? Nur durch die enge Pforte der tiefen Selbsterkenntnis, nur auf dem schmalen Wege der Beugung unter die Wahrheit, daß er vor Gott nichts als ein verlorener Sünder sei, ist er zum Glauben an die Gnade Gottes gelangt. Dieses sein Erlebnis hat die Geburt der evangelischen Kirche ermöglicht. Darum haben auf diese seine Erfahrung seit Jahrhunderten dankbar alle zurückgeschaut, die zu demselben evangelischen Glauben gelangt sind wie er. In den Schulen ist es gelehrt, von den Kanzeln verkündigt, in Büchern beschrieben worden, damit die evangelische Kirche nie vergesse, auf welchem Boden sie erwachsen ist. Heute aber will man uns diese Tatsache beiseite schieben?

Wir werden von denen schweigen dürfen, die Luther wegen seines tiefen Sündengefühls und seiner Gewissensangst für einen „beklagenswerten", „selbstquälerischen" „Skrupulanten" erklären,[4]) oder die seine „Ängste" „gegenstandslos" nennen und „von einem Krampf in seinen Arterien und einer Verstimmung seiner gepeinigten

---

[1]) Erlang. opp. var. argum. 2, 152. Dieselbe Unterscheidung zwischen Dei opus alienum und opus suum bei Luther schon 1513, Weimarer Ausgabe 3, 246, 19 ff.

[2]) Erl. 14, 282, 287. [3]) Erl. opp. var. arg. 2, 152.

[4]) So z. B. J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II [7], 69 ff.

Nerven" herleiten.[1]) Aber weit verbreitet ist eine mildere Fassung dieses Gedankens, daß Luthers Erfahrung ohne Bedeutung für uns sei. Man erklärt, es gebe sehr verschiedene Wege, um zum Glauben zu gelangen. Welchen Weg der einzelne gehe, das hänge von seiner Individualität und anderen besonderen Umständen ab. So mögen Luthers Erfahrungen für ihn durchaus normal gewesen sein, sie seien aber nichts weniger als für jeden Christen normativ. Herrmann z. B. tadelt den Reformator: „Er hat das, was sich aus seinen besonderen Verhältnissen ergab, nicht von dem geschieden, was für jeden Christen gilt", und meint: „Es wird jetzt wohl allgemein anerkannt, daß die inneren Kämpfe, welche Luther durchgemacht hat, nicht für jeden Christen vorbildlich sein können." [2])

Verdient er diesen Tadel? Nur zu oft fordert ein Christ den Weg, den seine eigene religiöse Entwicklung genommen hat, von allen. Und wenn irgend jemand diesen Fehler nicht vermieden hat, so dürfte es eben Herrmann sein. So urteilen nicht nur Gegner,[3]) sondern auch Freunde seiner Richtung.[4]) Nur zu leicht spricht mancher denen den Glauben ab, die ihn nicht auf dieselbe Weise wie er gefunden haben. Wie nahe mußte diese Verirrung gerade unserem Reformator liegen, weil er in der Tat und mit vollem Recht überzeugt war, den Weg zur Gerechtigkeit vor Gott, welcher durch die allgemein herrschende Lehre völlig verschüttet war, neu aufgefunden und als erster klar beschrieben zu haben! Wie leicht konnte er dann die allen Menschen geltenden Forderungen des göttlichen Wortes vermengen mit den absonderlichen Erfahrungen, die er hatte machen müssen, und auch diese von jedermann verlangen und nur dort, wo auch diese sich fanden, wahren Glauben annehmen! Aber niemals — und wir blicken staunend zu solcher Größe empor — niemals ist er dieser Verirrung verfallen. Im Gegenteil, wenn er den Weg zum Leben mit solcher

---

[1]) So Hausrath, Neue Heidelberger Jahrbücher 1896 S. 179.

[2]) So Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen, Zeitschrift für Theologie u. Kirche I (1891) S. 33.

[3]) Z. B. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Aufl. S. 202.

[4]) Z. B. Schian, Der Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung, Zeitschrift für Theologie u. Kirche VII (1897) S. 519 ff.

Energie verkündigte, so beseelte ihn dabei eben der Wunsch, daß andere nicht durch die furchtbaren Tiefen hindurchzugehen brauchten, die ihn umfangen hatten. Daher konnte er mit einer Freude, aus der man beinahe einen Ton von Wehmut über das ihm selbst nicht ersparte Schwere herauszuhören meint, von dem Unterschiede zwischen sich und seinen Zuhörern reden, denen es soviel leichter gemacht sei, zur Gewißheit und zum Frieden zu gelangen: „Diese gottlose Ansicht [daß man seines Heils nicht gewiß sein dürfe] sollt ihr Jungen wie die allerschädlichste Pest fliehen und verabscheuen, weil ihr nicht mit ihr getränkt seid. Wir Alten sind in ihr von Kindheit auf erzogen worden; wir haben sie so in uns hineingetrunken, daß sie im tiefsten Innersten unsers Herzens warm geworden ist. Darum haben wir sie mit nicht geringerer Mühe verlernt, wie wir den wahren Glauben gelernt haben... Ihr Jungen könnt leicht die reine Lehre des Evangeliums fassen und jene giftige Ansicht vermeiden, weil ihr nicht von ihr infiziert worden seid".[1])

Nach diesen Worten bewirken die besonderen Verhältnisse auch eine Verschiedenheit des Weges, auf dem man zur Rechtfertigung gelangt. So die Verschiedenheit der religiösen Unterweisung und der Erziehung, die man empfangen hat, ebenso der verschiedene Beruf, den uns Gott in der Welt zugedacht hat. Luther war in einer falschen Vorstellung davon, wie man „einen gnädigen Gott kriegen" könne, aufgewachsen. Er mußte also den Weg zum Leben erst selbständig entdecken. Und ihm war von Gott die Aufgabe bestimmt, diesen rechten Weg der ganzen irregehenden Welt gegen all ihren Widerspruch mit unerschütterlicher Plerophorie zu bezeugen. Daher mußte er den Irrweg, den die Kirche lehrte, den Weg der Selbsthilfe, vollständig bis zum äußersten Rande des Abgrundes durchmachen, auch alle steilen Seitenpfade, die man für die erdacht hatte, welche ihres Heiles ganz besonders sicher werden wollten. Dadurch wurde er zu immer tieferer Erkenntnis seines sündlichen Verderbens, zu immer größerer Verzweiflung an sich selbst, in immer grauenvollere Angst hinein geführt. Erst als er die tiefste Tiefe erreicht hatte, durfte ihm das selige Licht der Gnade leuchten. Erst als er sagen konnte: „Die Angst mich zu verzweifeln trieb, da

[1]) Erl. Epist. ad Galatas 2, 163, 167.

nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Hölle mußt' ich sinken": „da wandte Gott zu ihm sein Vaterherz". Nur so konnte er für sich und zum Gewinn für andere dessen absolut gewiß werden, daß kein Weg des gesetzlichen Tuns zum Heile zu führen vermag.

Niemals aber hat er anderen vorgeschrieben, wie tief die Sündenerkenntnis sein müsse, wenn man sich der Gnade Gottes getrösten wolle, welches Maß von Erschrecken über die Sünde erforderlich sei oder wie lange man dasselbe fühlen müsse. Denn nach ihm und eben durch ihn ist die Situation durchaus neu geworden. Es bedarf keiner Entdeckung des Weges mehr, nur einer Verwertung der fertig vorliegenden Entdeckung. Was sich bei Luther in zwei zeitlich getrennte Erfahrungen auseinanderlegte, in Sündenerkenntnis und Gnadenerkenntnis, das kann nun gleichsam ineinander geflochten sein. Weil nun Gesetz und Evangelium zumal gepredigt wird und das Gesetz schon in Abzielung auf das Evangelium, so kann von dem Herzen, in dem auch nur erst eine geringe Sündenerkenntnis geweckt ist, alsbald oder doch bald auch ein Glaube an die vergebende Gnade entstehen. Dadurch wird der Selbsterkenntnis das Aufregende, Stürmische, zur Verzweiflung Treibende genommen.

Freilich wird dann auch die Erkenntnis der Gnade Gottes schwerlich das Stürmische, Jubelnde, Feurige an sich tragen, wie es aus Luthers Herzen hervorbricht. Aber darum kann doch die Heilung und Rettung eine wirkliche sein. Das Gefühl wird schwächer sein. Aber nicht von unseren Gefühlen hängt der Wert unseres geistlichen Besitzes ab; ebensowenig wie das Maß der Gesundheit eines Menschen davon abhängt, ob er sich infolge einer überstandenen langen und schmerzlichen Krankheit wie aus dem Tode gerettet fühlt, oder ob er genesen ist, ohne vorher genau gewußt zu haben, wie nahe er dem Tode war.

Demnach dürfte es als ein Mißverständnis zu bezeichnen sein, wenn man gemeint hat, Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften forderten von jedem eine „Gewißheit des Unheils". Nein, eben damit diese nicht eintrete, predigt Luther so unermüdlich die Gnade Gottes und verlangt er, daß neben dem Gesetze stets das Evangelium und jenes nur in der Tendenz auf dieses verkündigt werde. Es soll also nur die Gewißheit erzeugt werden, daß uns

das Unheil gewiß wäre, wenn nicht Jesus Christus wäre. Freilich „stehen in den Bekenntnisschriften neben dem Glauben immer die angefochtenen Gewissen". Aber damit ist nicht gesagt, daß immer zuerst das Gewissen eines Menschen seines „Unheils" gewiß sein müsse. Denn Anfechtung ist etwas anderes als Verzweiflung. Freilich fordert Luther auch „Verzweiflung an sich selbst". Aber nicht Verzweiflung an seinem Heile. Kann doch Verzweiflung an sich selbst verbunden sein mit dem zuversichtlichsten, fröhlichsten Vertrauen zu Christo, mit der Gewißheit des Heils. Ja, diese gibt es als berechtigte nur in Verbindung mit jener.

Nur das also ist es, was Luther von jedem, der selig werden will, gefordert hat: Den Glauben, welcher vor Gott gerecht macht, und als Voraussetzung desselben, als „Anfang" der Rechtfertigung: das Erschrecken des Gewissens über die Sünde, vor Gottes Zorn. Wohl hat er oftmals starke Ausdrücke zur Beschreibung dieser göttlichen Reue gewählt, damit man sie nicht mit der auch dem natürlichen Menschen in eigener Kraft erreichbaren Unzufriedenheit mit sich selbst verwechsle und damit man nie meine, man besitze schon vollkommene Reue. Aber wer seine Schreibart kennt, wird sich nicht durch Kraftausdrücke irreleiten lassen. Hat Luther nicht auch die strahlende Herrlichkeit und die eherne Festigkeit des Glaubens in den stärksten Wendungen geschildert? Er redete so, damit man nicht eine selbstgemachte Überzeugung für wahren Glauben halte und damit man nie mit seinem Glauben, als wäre er schon vollkommen, zufrieden sei. Und doch hat er niemals etwas über die zur Erlangung der Rechtfertigung erforderliche Intensität des Glaubens gesagt, hat vielmehr unablässig betont, auch der kleinste und schwächste Glaube sei doch Glaube und erlange Gnade von Gott. So fordert er auch als die zur Rechtfertigung notwendige Reue nur ein solches Erschrecken des Gewissens über die Sünde, da der Mensch nach Hilfe von oben ausschaut.

Die moderne Theologie sucht die Erfahrungen Luthers dadurch ihrer vorbildlichen Bedeutung zu entkleiden, daß sie auf seinen besonderen Charakter hinweist. Und gewiß darf dieser hier nicht außer acht gelassen werden. Denn es gehörte zu der individuellen Art Luthers, sich einem Eindrucke ganz hinzugeben, so daß darüber andere Einflüsse zunächst gar nicht zu Worte kamen.

Es war dies wohl eine Folge seiner Wahrhaftigkeit, die ihn zwang, das auf ihn Eindringende zunächst ganz und voll auf sich wirken, nicht aber durch Seitenblicke abschwächen zu lassen. Als ihn nun die Sündenerkenntnis bedrängte, überließ er sich dieser Macht so vollständig, daß er von allem, was ihm hätte Beruhigung gewähren oder doch den Weg zum Troste hätte andeuten können, absolut nichts sah noch hörte. Er konnte nur Eines sehen: seine Sünde und Gottes Zorn. Wenn er doch etwas anderes sah, so sah er es durch dieses Eine hindurch, völlig verzerrt, in sein Gegenteil verkehrt. Darum brachte ihn diese Erkenntnis nicht nur zur Verzweiflung an sich selbst, sondern auch zur Verzweiflung an Gott, zur Gewißheit des Unheils.

Wenn er aber niemals von anderen dasselbe fordert, so hat damit die moderne Theologie nicht das Recht, die gesamte Erfahrung Luthers für bloß individuell zu proklamieren. Denn was sie für höchstens individuell berechtigt erklärt, gerade das ist nach Luther eine conditio sine qua non der Rechtfertigung. Sein Erlebnis soll etwa nur bei solchen sich wiederholen können, welche „durch ihre Natur zum praktischen Handeln gedrängt werden“, bei welchen daher die Sünde mehr „brutal und häßlich hervortrete“. Bei solchen soll „sich die innere Umbildung notwendig mit einem Umschwung in der äußeren Lebensgestaltung verbinden“. So zeige es Paulus und Augustin. Aber dieser „Paulinische Typus des Christentums dürfe doch nicht ein ausschließliches Recht in der evangelischen Christenheit beanspruchen“. So belehrt uns ein Verteidiger von Ad. Harnacks „Wesen des Christentums“.[1]) Man soll eben auch ohne ein über die eigene Sünde erschrockenes Gewissen, ohne Verzweiflung an sich selbst „glauben“ und selig werden können.

Hier liegt die tiefe Kluft, welche die moderne Theologie von Luther trennt, offen am Tage. Die Frage, um die es sich handelt, hat auch der Reformator sich vorgelegt. Auch er hat sich klar gemacht, daß große Unterschiede unter den Menschen, wie sie von Natur sind, bestehen. Auch er hat sich gefragt, ob

[1]) Ernst Rolffs, Harnacks Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart, „Die Christliche Welt“ 1901 Sp. 1054.

es nicht „leidlich tugendhafte“ Menschen gebe, welche ohne solche Buße Gott für ihren gnädigen Vater halten können. Aber er hat mit größter Bestimmtheit darauf eine Antwort gegeben, die, wenn sie richtig ist, der modernen Anschauung den Todesstreich versetzt, die Antwort: Solche tugendhafte Menschen, die, ohne Gewissensschrecken zu kennen, Gott zum Vater zu haben meinen, haben Gott nicht zum Vater. Wer ohne Verzweiflung an sich selbst Glauben zu haben meint, hat nicht den Glauben, der vor Gott gerecht macht. Ja, gerade der bedarf vor anderen eines Erschreckens seines Gewissens. Denn er steht dem lebendigen Gott so fern wie nur irgend möglich: „Solche Predigt der Buße, spricht Christus, soll gehen unter alle Völker. Da greift er fürwahr sehr weit um sich und faßt auf einmal alles, was in der Welt ist, es seien Juden, Heiden und was sie wollen, kurz, gar keinen Menschen ausgeschlossen, allesamt, wie er sie findet und trifft außer Christo, unter Gottes Zorn, schließt und spricht: Ihr seid allzumal verdammt mit all eurem Tun und Wissen, was ihr seid, wie viel, wie groß, wie hoch, wie heilig ihr seid. Ja, er schreckt und verdammt die am allermeisten, die dahergehen in ihrer eigenen Heiligkeit, lassen sich nicht düncken, daß sie Sünder seien, noch der Buße bedürfen.... Eben wider solche soll diese Predigt der Buße am allerstärksten gehen und als mit einem Donnerschlage alles zu Boden schlagen und stoßen zur Hölle und Verdammnis, was da sicher und vermessen ist und sein Elend und Gottes Zorn noch nicht erkennt.... Denn diesen ist die Buße am allernötigsten“.[1])

Offenbar wird mit solchem Urteile vielen Christen, die sich durch ihre Religiosität und Sittlichkeit vor Tausenden auszeichnen, das wahre Christentum abgesprochen. Man möchte daher fragen, ob es nicht doch ein ungerechtes Urteil sei. Sollte man nicht doch auch auf anderem Wege als durch die Verzweiflung an sich selbst hindurch zum rechten Glauben gelangen können? Bestätigt sich nicht diese Vermutung, wenn wir die bunte Mannigfaltigkeit der Lebensführungen, an deren Ende der Friede des Gewissens steht, ins Auge fassen?

[1]) Erl. 11 [2], 310.

In einem vor kurzem erschienenen Aufsatze[1]) warnt Gottschick davor, Luthers „durch seine katholische Erziehung bedingte Erfahrungen“ zu „verallgemeinern“. Keineswegs „für alle Fälle passe die Schablone“, „nach der die Heilsgewißheit erstmalig als Gewißheit der Vergebung dergestalt zustande kommt, daß der unter dem Druck der Macht und Schuld der Sünde Verzweifelnde den Trost der Vergebung erfaßt und ihren Frieden zu erfahren bekommt“. Er will zwar auch dieses Erlebnis als möglich und zum Ziele führend gelten lassen. Aber „in weitaus der größten Zahl der Fälle“ komme man in ganz anderer Weise zum Glauben. Prüfen wir die einzelnen Fälle, die er hervorhebt, näher, um uns zu vergewissern, ob wir Luthers Forderung als nicht allgemeingültig aufzugeben haben!

In der Regel, meint Gottschick, „werden es konkrete Lebenshemmungen sein, in denen der Mensch des Elends inne wird, ohne Gott sein zu müssen in der Welt“. Und gewiß, unendlich oft benutzt Gott eine irdische Not, um dem Menschen sein „ohne Gott sein“ zum Bewußtsein zu bringen. Aber soll der Mensch damit schon „Gewißheit der Vergebung“ besitzen? Soll er darum ein Gerechtfertigter sein, wenn er sich elend fühlt? Nein, Gottschick fügt hinzu: „Und die Gewißheit, einen gnädigen Gott zu haben, wird da so zustande kommen, daß Gottes Liebe der Seele als das in dieser besonderen Not Wirksame aufgeht.“ — Doch, wie sollen wir uns dies vermittelt denken, daß jemand, der als den Urheber seiner Not Gott erkennt, dieses Tun Gottes als Liebe deutet? Bekanntlich wirkt doch die Überzeugung, daß Gott ein Leid über uns verhängt hat, unendlich oft das Gegenteil. Wie mancher kann eben darum Gottes Liebe nicht sehen, erklärt vielmehr eben darum Gott für hart und ungerecht! Nur in einem Falle kann man in dem von Gott über uns verhängten Leide Gottes Liebe erkennen: dann, wenn wir das „ohne Gott sein“ nicht nur als „Elend“, sondern auch als unsere Sünde und Schuld gefühlt haben, um dererwillen wir ewige Ausschließung vom Angesichte Gottes verdient haben. Nur wenn das Leid Sündenerkenntnis bewirkt und

---

[1]) Gottschick, Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther dargestellt, Zeitschrift für Theologie u. Kirche XIII (1903), S. 418 f.

dieses Schuldbewußtsein uns nach Gottes Gnade verlangen läßt und wir dadurch Vergebung erlangt haben, können wir nachher einsehen, daß auch jene „Lebenshemmung“ von der uns Sünder suchenden Gottesliebe kam, die sich danach sehnte, uns zu Gnaden annehmen zu können. Durch die äußere Not muß erst die innere Not geweckt werden; sonst dient sie nicht zur Rechtfertigung. Auch in diesen Fällen also führt der Weg, einen gnädigen Gott zu bekommen, durch „die Schrecken des Gewissens“ hindurch.

Oder sollten wir Gottschick mißverstanden haben, wenn wir seine Worte, daß „der Seele Gott als das in der besonderen Not Wirksame aufgehe“, dahin verstanden haben, die Seele erkenne Gott als den Urheber dieser Not? Sollte er vielmehr damit sagen wollen, daß der Mensch in dieser Not eine besondere Hilfe erfahre und diese als von Gottes Liebe herbeigeführt ansehe? Dann würden wir seiner ganzen Ausführung widersprechen müssen. Denn es handelt sich ja um die Frage, wie bei einem „ohne Gott“ in der Welt lebenden Menschen „die Heilsgewißheit erstmalig als Gewißheit der Vergebung der Sünden zustande kommt.“ Soll denn der Gedanke, daß Gottes Liebe uns in einer Not Hilfe geleistet hat, uns zu der Gewißheit berechtigen, daß Gott uns unsere Sünden vergeben hat? Nein, wenn ein Mensch „ohne Gott“, also ein Gottloser eine Rettung aus leiblicher Not als Beweis dafür nimmt, daß er bei Gott in Gnaden stehe, so ist diese seine Heilsgewißheit nichts als eine Einbildung. Denn nehmen wir auch an, es sei jene ihm erfreuliche Wendung in seinem Schicksale nicht aus anderen Gründen, sondern zu dem Zwecke von Gott herbeigeführt, um eben ihm aus seiner Not zu helfen, so beweist diese Tatsache wieder nur die suchende Liebe, welche den Gottlosen retten möchte, nicht aber, daß der Sünder schon gerettet ist, schon Vergebung seiner Sünden hat. In Wirklichkeit wollte die Liebe Gottes, indem sie ihm eine leibliche Hilfe gewährte, ihm erleichtern, Gottes Hilfe aus seiner geistigen Not zu suchen. Kann er, ohne sich hierzu führen zu lassen, gewiß sein, „einen gnädigen Gott zu haben“, so gehört diese Gewißheit zu den Selbsttäuschungen, von denen Luther schreibt: „Etlichen behält Gott ihre Schuld heimlich und ist ihnen feind, handelt aber mit ihnen, daß sie meinen, sie seien die lieben Kinder.

Auswendig ist ihnen wohl, inwendig sind sie fröhlich und des Himmels gewiß." [1])

Doch Gottschick beruft sich auch auf Luther. Nachdem er geschrieben hat, man komme in der Regel so zum Glauben, daß man Gottes Liebe als das in der Not Wirksame erkenne, fährt er fort: „Wenn Luther in seiner Antwort an Cajetan Beispiele für die Gewißheit des Gnadenstandes aus dem Evangelium anführt, so nennt er die Kanaanäerin, die Blinden, den Centurio, den Königischen, erinnert an Jesu Verheißungen der Gebetserhörung und schließt damit, daß, was im Alten und Neuen Testament Herrliches durch den Glauben geschehen, in der Heilsgewißheit vollbracht sei, für deren Recht er gegen Cajetan eintritt". [2]) — Aber in all diesen von Luther namhaft gemachten Beispielen handelt es sich ja gar nicht um Rechtfertigung und Heilsgewißheit, sondern um Errettung aus einer einzelnen Not. Und davon, daß diese wunderbare Hilfe zur Heilsgewißheit geführt habe, lesen wir weder im Neuen Testamente noch bei Luther etwas. Dieser redet überhaupt gar nicht über die Heilsgewißheit, sondern er spricht davon, daß man nur dann etwas von Gott erlangen werde, wenn man sich auf eine dahingehende Verheißung Gottes stütze und an dieser hangend nicht zweifle. Er tut dies, um den Schluß zu ziehen, es dürfe auch der nach Gottes Gnade Verlangende und darum zum Sakramente Kommende nicht daran zweifeln, daß Gott seine Verheißung erfüllen, also Gnade gewähren werde. So gehört jene Ausführung Luthers gar nicht hierher. Oder sollte Gottschick meinen, nach Luthers Ansicht hätten alle von Christo Geheilten um dieses Erlebnisses willen Gewißheit der Vergebung ihrer Sünden gehabt?

Endlich verweist uns Gottschick auf den besonderen Charakter der J u g e n d. Weder soll bei dieser „das intensive Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit naturgemäß" sein, noch auch soll sie „Sorgen" kennen. Daher soll für sie weder der Weg, den Luther gegangen, noch der von Gottschick als Regel gezeichnete passend sein. Bei ihr soll vielmehr „die erste Form, in der sie die Heilsgewißheit erlebt, die freudige Hingabe an das christliche I d e a l als ein köstliches sein".

[1]) Erl. 21, 211. [2]) Erl. opp. var. arg. 2, 379, 381.

Aber erstens gilt dies keineswegs ausnahmslos von der Jugend. Vielmehr kommt es unzweifelhaft auch bei ihr, auch bei Kindern vor, daß ihr „Gewissen erschrickt vor Gottes Zorn" und daß sie vor diesem zu Gottes vergebender Gnade flüchten und dieser Gnade im Blick auf das Gnadenwunder von Weihnachten oder Karfreitag gewiß werden; wenngleich selbstverständlich in einer solchen Weise, wie sie ihrem noch weniger zum Reflektieren und Zweifeln geneigten Alter entspricht.

Zweitens schließt eine Hingabe an das wirkliche christliche Ideal die Erkenntnis der eigenen Sünde ein und die fröhliche Zuversicht auf das eigene Vermögen aus. Zu der Beschreibung des im Neuen Testament aufgestellten Ideals gehört auch die Überzeugung, daß „des Menschen Sohn gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist", daß „wir gerecht werden ohne des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben", daß wir „ohne Christum nichts tun können", daß wir, „was wir noch leben im Fleisch, im Glauben des Sohnes Gottes leben, der sich für uns gegeben hat".

Endlich drittens: Gottschick scheint etwas anderes unter dem christlichen Ideal zu verstehen. Ihm dürfte die Jugend vor Augen stehen, die für das sittliche Ideal des Christentums als „ein köstliches" begeistert ist. Und gewiß ist es eine Freude, solches edle Streben zu gewahren, und gewiß ist dieses vor allem für die Jugend der normale Weg, um — weiter zu kommen, um sich über diesen Standpunkt zu erheben. Ist er doch dem von Luther zunächst eingeschlagenen Wege so nahe verwandt! Darin nämlich verwandt, daß beide einem hohen Ideale nachstreben; darin freilich verschieden, daß Luther dadurch einen gnädigen Gott erlangen wollte, diese dagegen ein ihrem ästhetischen oder ihrem sittlichen Bewußtsein als „köstlich" erscheinendes Ziel erreichen möchten. Aber wenn sie wirklich diesem Ideal „sich freudig hingeben", wenn sie mit rücksichtsloser Wahrhaftigkeit es zu erreichen streben, dann werden sie wie von selbst zu der Erkenntnis ihrer Schuld und ihrer Ohnmacht und damit zu „Schrecken des Gewissens" und „Verzweiflung an sich selbst" geführt werden und durch diesen Engpaß zur Heilsgewißheit gelangen.

Gottschick freilich meint, schon in der Hingabe an das christ-

liche Ideal sei „die persönliche Gewißheit der Huld Gottes eingeschlossen". Und leider ist dies in der Tat möglich und kommt nur zu oft vor. Es kann ein Mensch sich einbilden, Gott sei ihm deshalb hold, er dürfe seines Heiles gewiß sein, weil er dem Ideale nachstrebt oder wie der Katholik es nennt — weil „er tut, was er in eigener Kraft vermag". Aber wenn man nicht die reformatorische Lehre verwerfen will, so muß man solche auf der Selbstgerechtigkeit ruhende Heilsgewißheit als die unheilvollste Selbsttäuschung beurteilen, die wohl sehr begreiflich und vielleicht zunächst noch unvermeidlich ist, aber eben darum die bestimmteste Bestreitung verdient.

So hat eine Prüfung der Ausführungen Gottschicks uns nur bestätigt, daß es zwar sehr verschiedene Anknüpfungspunkte für die den Sünder suchende Liebe Gottes gibt, aber zur wirklichen Rechtfertigung nur die Eine „enge Pforte" führt.

Woher nun dieser schroffe Gegensatz zwischen der Ansicht Luthers über den notwendigen Anfang der Rechtfertigung und dem Urteile der modernen Theologie? Er ruht auf einer verschiedenen Anschauung von der Beurteilung der Sünde durch Gott.

Nach Luther soll der Sünder wissen und im Gewissen empfinden, daß ihm Gott um der Sünde willen zürnt. Die moderne Theologie dagegen will von einem Zorne Gottes in diesem Sinne nichts wissen. Freilich redet die heilige Schrift so oft und so ernst von dem Zorne Gottes, daß man diesen nicht völlig zu leugnen wagen kann. Aber man deutet ihn um. Die Schrift redet ja auch von dem „zukünftigen Zorne". So behauptet man, es gebe nur in der Zukunft einen Zorn Gottes. Gott ist nur Liebe. Darum hat er nur den einen Willen, die Menschen nach ihrer Bestimmung zu fördern, sie in seinem Reiche durch die Liebe zu vereinigen. Damit, so belehrt man uns, verfolgt Gott seinen eigenen Selbstzweck. Denn zum Wesen der Liebe soll es gehören, daß man, indem man aus Liebe einen anderen zur Erreichung seiner eigentlichen Bestimmung fördert, damit den Zweck verfolgt, sich selbst zu fördern. Ist aber dies das Wesen der Liebe Gottes, so wird er

erst dann zornig, wenn er nicht sich selbst fördern kann, wenn der Mensch diesen Selbstzweck, den Gott verfolgt, definitiv vereitelt, wenn er sich gegen Gott und sein Reich endgültig verschlossen hat. Also erst am Tage des Endgerichts findet sich Zorn in Gott. Es gibt demnach keinen Zorn über die Sünde oder über den Sünder als solchen, sondern nur über die Zurückweisung der rettenden Liebe Gottes. [1])

Wir haben nicht diese moderne Definition der Liebe zu prüfen; es genüge die Bemerkung, daß sie nach unserer Ansicht eben zu der reinen Liebe Gottes nicht paßt, und daß wir auch schon bei Christen eine bessere Liebe beobachtet zu haben meinen. Wir haben auch nicht zu fragen, ob Ritschls Bestimmung des Zornes Gottes mit der heiligen Schrift übereinstimmt; nach unserer Ansicht widerspricht sie nicht nur dem Alten, sondern auch dem Neuen Testament. Aber man beruft sich auch auf Luther. Schon dieser soll nach Ritschls Ansicht eine „Veränderung des Begriffs vom Zorne Gottes" vorgenommen haben, und zwar eine solche Veränderung, daß er, wenn er hätte konsequent sein wollen, auch seine Lehre von der Sünde und von der Versöhnung durch Christum „erheblich" hätte ändern müssen. Er hätte die Sünde nicht mehr als „die einförmige in sich selbst gleiche Bestimmtheit aller Menschen deuten" und hätte nicht davon reden können, daß Christus „wirklich der Gerechtigkeit Gottes genug getan" habe. [2])

Worin denn soll diese „Umdeutung" bestehen, die Luther mit „dem Begriff vom Zorn Gottes" vorgenommen habe? In „einer Reihe von Äußerungen" soll er den Zorn Gottes als bloßen Schein aufgefaßt haben. Dem Sünder erscheine als Zorn Gottes, was doch in Wirklichkeit nur „eine liebevolle Warnung und Anregung zur Buße" sei. „Der Mensch entbehrt auch als Sünder niemals der Liebe Gottes". Nur „die Hartnäckigkeit der Sünde" nötigt Gottes Liebe, an dem Sünder auch einmal so zu handeln, daß dieser zu dem Irrtum kommen kann, Gott zürne ihm. „Die richtige Erkenntnis" besteht also in der Einsicht, daß Gott eben nicht dem Sünder zürnt.

---

[1]) Vgl. A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion S. 11; Rechtfertigung und Versöhnung III [4], 264; II [4], 129 ff.

[2]) Derselbe daselbst I [4], 222 f.

Sollte wirklich Luther so gedacht haben? Wie ist das vorstellbar, wenn er doch immer wieder als unumgänglichen Anfang der Rechtfertigung das Erschrecken des Gewissens vor dem Zorne Gottes fordert? Soll er die Vorstellung von einem Zorne Gottes über den Sünder das eine Mal für bloße Einbildung erklärt und das andere Mal als den Anfang des Heils, als den Beginn der Heilung von der natürlichen Blindheit, als die dem wirklichen Tatbestand entsprechende Überzeugung gefordert haben? Was wagt man doch alles dem Reformator zuzutrauen, um ihn als Zeugen für die eigene Ansicht verwerten zu können! Gewiß kann auch ein Luther einmal inkonsequent gewesen sein. Aber ein derartig offenbarer, allerschrofffster Selbstwiderspruch ist doch bei einem denkenden Menschen undenkbar.

Freilich ist es nach Luther ein Irrtum, wenn der Sünder, dem Gott seinen Zorn zu fühlen gibt, um ihn rechtfertigen zu können, dies für eine Handlung des Zornes Gottes zur Verdammung hält: „Er meint, dies sei nicht ein Erguß von Gnade, sondern eine Überschüttung des Zornes über ihn".[1] Aber der Irrtum besteht nicht darin, daß der Sünder von Gottes Zorn über ihn als Sünder überzeugt ist, denn diese Überzeugung ist durchaus richtig, sondern nur darin, daß er meint, Gott sei durch seinen Zorn bewogen worden, ihm diese Wahrheit zu fühlen zu geben. Denn es ist erbarmende Liebe, wenn Gott den Tatbestand, daß er um der Sünde willen zürnt, den Sünder erkennen läßt. Wäre keine Liebe, sondern nur Zorn in Gott, so würde er seinen Zorn über die Sünde nicht eher merken lassen, als bis demselben zu entgehen nicht mehr möglich ist.

Will man Luthers wirkliche Meinung über den Zorn Gottes finden, so wird man wenigstens drei Reihen von Äußerungen bei ihm zu unterscheiden und zusammenzuhalten haben.

Erstens: Wenn es sich im allgemeinen um Gottes Wesen und Tun handelt, so redet Luther sehr bestimmt und scharf von dem, was Gott über die Sünde und den Sünder empfindet! „Gott kann seine Natur nicht verleugnen d. h. er kann nicht anders als die Sünde und den Sünder hassen; und das ist eine Notwendigkeit,

[1] Erl. opp. var. arg. 2, 153.

denn sonst würde er unfromm sein." [1]) „Was an dem Menschen ist seiner Geburt halben, das ist nur Sünde und Verderbnis, dadurch er den Zorn Gottes auf sich lädt. Aber Gott ist die ewige Gerechtigkeit und Klarheit, welcher dann aus seiner Art haßt die Sünde. Darum ist allzeit zwischen dem Menschen und Gott Feindschaft und mögen nicht Freund sein oder miteinander übereinstimmen ... Ohne den Glauben an Christum sind wir Kinder des Zorns." [2])

Eine zweite „Reihe von Äußerungen" Luthers hat Ritschl im Auge, wenn er meint, durch sie werde „die Aussicht und die Anwartschaft auf eine Veränderung der Lehre eröffnet". Denn in der Tat redet er bisweilen davon, daß Gott „Zorn simuliere", d. h. zu zürnen scheine, während ihn nur Liebe treibe; was seine Liebe tue, mache auf uns den Eindruck, als handle er im Zorn. Aber derartige Aussagen handeln nur von dem Verhalten Gottes gegen die Gläubigen, welche eben dem Zorne Gottes entnommen sind: „Gegen uns, die wir glauben, müssen auch seine zornigen Werke eitel Liebe heißen". [3]) Und zwar versteht er unter diesen „zornigen Werken" Gottes ein Doppeltes, sowohl die Leiden, die er den gläubigen Christen noch auferlegt, die von ihnen vielleicht zunächst als Äußerungen seines Zorns gegen sie aufgefaßt werden, [4]) als auch „die Strafen und Plagen", die er mitunter über die Gottlosen kommen läßt. Denn diese Erweisungen seines Zorns über das Böse sind insofern auch Erweisungen seiner Liebe gegen die Gläubigen, als dadurch die Gottlosen gezügelt werden, daß sie nicht in ihrer Bosheit die Frommen verderben dürfen; wie ein König, der nichts als Güte ist, doch im Zorne die Bösen straft, um seine treuen Untertanen zu schützen und zu fördern. [5])

Eine dritte Reihe von Aussagen Luthers redet von dem Verhalten Gottes gegen die noch nicht Gläubigen. Um beides nebeneinander auszusagen, daß Gott über die Sünder Zorn empfindet, und doch auch sie zu retten sucht, unterscheidet er zwischen der Sünde des Menschen und seiner Person: „Wenngleich Gott die Sünde haßt und straft, so haßt er doch nicht die Person. Denn

---

[1]) Erl. Ep. ad Gal. 1. 338. [2]) Erl. 12², 188. [3]) Erl. 18², 316.
[4]) Erl. opp. exeg. 5, 179. [5]) Erl. 18², 316.

er liebt die Welt, wie Christus Johannis 3, 16 sagt und Paulus Römer 5, 8 schreibt: Gott hat uns geliebt, da wir seine Feinde waren. Es ist also Gottes Zorn mit Liebe verbunden, d. h. mit dem Streben, die Menschen zu erhalten und selig zu machen." [1]) Hier verwendet er auch das Gleichnis von dem Vater, der das Böse seines Kindes haßt und doch das Kind liebt und darum zornig wird und es straft; er will in seiner Liebe das Kind bessern. Aber, wie die angeführten Worte zeigen, sieht Luther auch in diesem Falle Zorn in dem Herzen Gottes; nur ist dieser „mit Liebe verbunden". Und er setzt die Tendenz dieser züchtigenden Liebe Gottes darin, „daß sie erkennen, daß der Zorn Gottes über sie gekommen sei".

Einer Ausgleichung bedürfen diese verschiedenen Aussagen nur insofern, als Luther das eine Mal sagt, Gott „hasse nur die Sünde, nicht aber die Person", das andere Mal dagegen, er „könne nicht anders als die Sünde und den Sünder hassen". Aber nach dem von ihm zur Veranschaulichung gewählten Gleichnisse ist dieser Widerspruch als ein bloß scheinbarer zu erkennen. Denn wenn ein Vater das Böse seines Kindes wirklich haßt, dann braucht er zwar noch nicht die Person des Kindes zu hassen, aber doch haßt er das Kind soweit, als es böse ist, weil das Böse ja nicht etwas von dem Kinde zu Unterscheidendes, sondern eben sein Böses ist. So haßt Gott den Sünder als solchen, liebt aber seine Person, die von der Sünde frei werden kann.

Wir möchten glauben, daß jeder, der die Sünde nach göttlicher Weise affektvoll haßt und doch sündige Menschen in göttlicher Weise liebt, diesen scheinbaren Widerspruch als die zwei Seiten derselben Stimmung kennen wird. Wir gestehen, nicht zu begreifen, inwiefern moderne Theologen eine „sachliche Differenz" darin sehen, wenn Luther das eine Mal sagt, „daß Gottes Zorn durch Christum erst gestillt werden mußte", das andere Mal, „Christus sei die Offenbarung des Gottes, der sich des Sünders erbarmen will." [2]) Bedarf es denn noch eines Nachweises, daß nach Luther Christus gerade darum die Offenbarung der Liebe Gottes ist, weil ihn die Liebe Gottes sandte, damit er durch Tilgung der Gottes Zorn erregenden

---

[1]) Erl. opp. exeg. 24, 322 f. [2]) So Gottschick, Propter Christum, Zeitschrift f. Theologie u. Kirche VII (1897), 371.

Sünde der erbarmungsvollen Liebe Gottes ermögliche, dem Sünder nicht mehr zu zürnen? Oder meint man widersprechen zu müssen, wenn Luther von der Liebe Gottes zu dem noch ungläubigen Sünder behauptet, sie sei mit Zorn verbunden? Meint man, Liebe und Zorn schlössen sich aus? Wenn Christus die Liebe Gottes offenbart habe, so könne kein Zorn Gottes mehr existiert haben, der erst durch Christum habe aufgehoben werden müssen? Aber nach dem Neuen Testamente redet Luther von einer zwiefachen Liebe Gottes zu dem Menschen. Die eine ist mit Zorn verbunden, macht daher noch nicht eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen möglich, sondern macht nur Gott nach einer solchen verlangen. Dies seine Liebe zu der ganzen natürlichen, Gott feindlichen Menschenwelt. Die andere kennt keinen Zorn mehr. Sie schließt Gott und den Menschen in Gemeinschaft zusammen. Dies seine Liebe zu dem neugewordenen, gläubigen Menschen. Jene Liebe wird der Welt vor allem durch Christus offenbart, indem dieser nach des Vaters Willen „der Gerechtigkeit Gottes genugtuend" der Liebe Gottes ermöglichte, an dem Sünder mit Gnade anstatt mit Zorn zu handeln, oder indem er „Gottes Zorn stillte". In dieser Auffassung Luthers liegt durchaus kein Widerspruch vor, wenn sie gleich — wie wir noch hören werden — von der modernen Anschauung weit abweicht.

Es ist also unmöglich, Luther als Zeugen für die heute so beliebte Ausmerzung des Zornes Gottes anzurufen.[1]) Wenn aber der Reformator und die moderne Theologie eine so verschiedene Anschauung von Gott hegen, so muß dies seinen Grund in einer verschiedenen Beurteilung der Sünde haben.

Der Verteidiger Harnacks, Ernst Rolffs sucht zu erklären, warum

[1]) Es sei darauf hingewiesen, daß auch der große Lutherkenner Julius Köstlin in der neuesten Ausgabe seiner „Theologie Luthers", die unter stetiger Berücksichtigung der modernen Darstellungen der Lehre Luthers ausgearbeitet ist, geurteilt hat: „Es ist ihm [Luther] strenger Ernst mit der energischen, strafenden, verdammenden Richtung des zürnenden Gottes wider die Sünde und wider die Sünder, sofern sie der Sünde ergeben sind . . . Sie gehört zum Wesen des guten, liebenden Gottes, der eben hiermit sein Wesen und das Gute wahrt. Und die Genugtuung, welche Gott und der göttlichen Gerechtigkeit geleistet werden mußte, damit die gläubigen Sünder in den Genuß der rettenden Gottesliebe treten konnten, galt eben damit auch diesem Zorne Gottes." (II, 68 f.)

die Gegner Harnacks sich nicht in dessen ausgezeichnetes „Wesen des Christentums“ finden können. Von Rupprecht schreibt er: „Sehe ich recht, so liegt der Grund dafür in seinem Sündenbewußtsein. Er kennt die Sünde wie Paulus und Luther.“ [1]) Diese Beurteilung der Sünde aber, wie sie die evangelische Christenheit von Paulus und Luther gelernt hat, soll nicht zutreffend sein.

Harnack drückt sich hierüber noch vorsichtig aus: „Man kann nicht sagen“, daß „jene Auffassung des Bösen und der Sünde, welche Paulus verkündigt hatte“, „die einzige ist, die sich mit dem Evangelium vereinigen läßt.“ [2]) Auch der also, welcher nicht wie Paulus die Sünde für alle Menschen verdammend ansieht, soll an dem Evangelium, an dem gnädigen Gott teilhaben können. Weit offener redet z. B. Wernle: „Das jüdische Sündengefühl war (zur Zeit Jesu) schon zu einer Krankheit geworden, die wie ein Alpdruck auf den Gemütern lastete. Paulus ist sein großer Dolmetscher. Jesus hat dies krankhafte, elende Sündengefühl verscheucht. Den Pharisäern gegenüber trat er auf als der Anwalt des rechten *Sündervaters*. Die Jünger lehrte er ganz einfach zu Gott um Vergebung beten und diese betrachten als ein Grundgesetz der göttlichen und menschlichen Familie. Er hat es klar ausgesprochen, daß das Gotteskind durch keine Sünde von Gottes Liebe getrennt ist . . . *Wenn die Sünde zum Menschen gehört, dann gehört das Verzeihen zu Gott* . . . Wie sinken sie alle elend zu Boden vor diesem Glauben an die des Verzeihens frohe Vaterliebe Gottes, die schön gezimmerten Theorien von Opfer und Stellvertretung! Das eine Gleichnis vom verlorenen Sohne löscht sie alle aus. Wie die Sünde und ihre Not, so liegt erst recht die Sünden- und Sühnetheorie weit abseits von den Jüngern Jesu.“ [3])

Wer so über die Sünde und über den heiligen Gott denkt, dem muß freilich die Forderung, daß das Gewissen um der Sünde willen vor Gottes Zorn erschrecken müsse, nicht allein albern, sondern auch im höchsten Grade schädlich erscheinen. Ist die Sünde nichts Grauenvolles, sondern etwas „zum Wesen des Menschen Gehörendes“,

---

[1]) Rolffs a. a. O.

[2]) Ad. Harnack, Sokrates und die alte Kirche S. 15.

[3]) Wernle, Die Anfänge unserer Religion S. 66.

ist darum Gott aller Menschen allzeit verzeihender Vater, dann muß die Forderung vielmehr lauten, alle etwaigen Gewissensängste als Unsinn, als ein Unrecht gegen sich selbst und gegen Gott abzutun. Dann verstehen wir, warum „nichts anderes" verkündigt werden soll als das Evangelium.

Wie aber ist eine derartig der gesamten heiligen Schrift und der reformatorischen Lehre ins Angesicht schlagende Anschauung möglich geworden? Wie konnte eine solche Beurteilung der Sünde, wie man sie kaum unter Heiden findet, inmitten der Christenheit Platz greifen?

Der schon erwähnte Rolffs belehrt uns, alle großen Theologen, welche die Weltgeschichte zu verstehen suchten, hätten ähnlich wie Harnack geurteilt. „Die Sünde," erklärt er, „läßt sich nicht einer Betrachtung eingliedern, die den Sinn der Welt oder der Weltgeschichte zu erfassen sucht, — es sei denn, daß sie als etwas Notwendiges begriffen und damit gewissermaßen legitimiert werde." [1]) Nur der also soll die Entwicklung in der Welt verstehen können, der die Sünde für notwendig und daher für berechtigt ansieht? Was mag damit gemeint sein?

Nun, wer versteht denn nach moderner Anschauung die Welt und ihre Geschichte? Nur der, welcher sich die Evolutionstheorie angeeignet hat. Diese allein soll ja alles Geschehen erklären. Die Geschichte der Welt ist eine rein natürliche Entwicklung, ein Sichemporringen aus dem Niederen zum Höheren. Das Niedere aber nennen wir auf dem sittlichen Gebiet „Sünde". Diese ist ein unvermeidliches Ingrediens der Weltentwicklung. Damit, daß die Fortentwicklung unsere Aufgabe ist, ist auch die Sünde legitimiert. Wollte Gott uns ihretwegen zürnen, so würde er über etwas zürnen, was gar nicht wir verschuldet haben, was vielmehr er selbst gesetzt hat. Sodann ist ein Aufsteigen zu höheren Stufen einzig aus eigenem Vermögen, wie es die Evolutionstheorie annimmt, nur dann möglich, wenn man in eigener Erfahrung das Niedere kennen gelernt hat und dadurch nach dem Höheren zu streben sich getrieben fühlt. Die Bekanntschaft mit der Sünde ist also unentbehrlich zur Überwindung derselben. „Der moderne Mensch," meint Wernle,[2])

---

[1]) Rolffs a. a. O. [2]) A. a. O. S. 48.

„zieht die Sünde in seine Entfaltung hinein und freut sich ihrer, wenn sie ihn reicher gemacht hat."

Diese Beurteilung der Sünde wird als der Grundschade der modernen Theologie zu bezeichnen sein. Denn was für Konsequenzen ergeben sich daraus für weite Gebiete der christlichen Lehre! Es sei uns ausnahmsweise gestattet, wenigstens in Einer Beziehung auf einige derselben hinzuweisen.

Woher stammt die Sünde? Ist sie zu der von Gott gewollten Entwicklung notwendig, so sind auch die ersten Menschen nie ohne Sünde gewesen. Daher verwirft Ritschl kurzweg die ganze Lehre von einer dem ersten Menschen ursprünglich eignenden Gerechtigkeit und behauptet kühn: „Von solcher Charakteristik der ersten Menschen enthält die Urkunde in der Genesis teils keine Spur, teils das Gegenteil, und sie ist auch der Schriftgelehrsamkeit des Paulus fremd geblieben . . . Die konfessionellen Lehren vom Urstand der Menschen haben auch keinen anderen Sinn, als daß sie das christliche Lebensideal vorausdatieren." [1]) Das führen dann andere weiter aus. Friedrich Nitzsch etwa lehrt, 1. Mose 1—3 enthalte keine Spur der Aussage einer moralischen Vollkommenheit oder entschiedenen Richtung auf das Gute bei den ersten Menschen. Wenn es 1. Mos. 1, 31 nach der Schöpfung des Menschen heiße, es sei alles „sehr gut" gewesen, so wolle das nur besagen, der Menschen ganzer Urzustand sei zweckmäßig vom Schöpfer angeordnet. Werde dasselbe doch „auch von den Raubtieren" gesagt. [2]) Wie also bei den Raubtieren die Raubgier zu ihrer Zweckmäßigkeit gehören soll, so bei dem Menschen die Sünde. Denn Gott hatte den Zweck im Auge, daß der Mensch sich aus der Sünde zur Sittlichkeit emporarbeiten sollte.

Woher der Tod in der Welt? Ritschl muß zwar zugeben, daß nach dem Apostel Paulus „der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen" ist. [3]) Aber „dieser von dem Apostel gebildete Gedanke" soll „kein notwendiges Element der christlichen Weltanschauung" sein und „es werde sich nicht jeder von der Richtigkeit

---

[1]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III [4], S. 313 f.

[2]) Friedr. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 2. Aufl., S. 276.

[3]) Röm. 5, 12.

um ihretwillen zürne, sondern sie „verzeihe"? Erst wenn wir so denken, können wir, der Sorge um das hinter uns Liegende und nicht mehr zu Ändernde ledig, alle unsere Kraft daran setzen, zu höherer Stufe emporzusteigen, brauchen uns auch durch die dabei unvermeidlichen Irrtümer und Fehltritte nicht zu selbstquälerischen, das Vorwärtsringen hemmenden Bedenken verleiten lassen.

Wer die verführerische Macht eines solchen Gedankengefüges an sich selbst empfunden hat, wird ihr nur dann widerstehen können, wenn er die Grundlage desselben, die hier vorliegende Beurteilung der Sünde, als absolut unwahr erkannt hat, wenn er eben aus eigenem Erlebnis etwas von den Lutherschen „Gewissensschrecken" kennt.

Denn — dieser Hinzufügung wird es noch bedürfen — nicht jede Erkenntnis der Sünde genügt dazu. Es gibt eine solche ohne Erschrecken des Gewissens. Man ist sich etwa darüber klar geworden, daß man das sittliche Ideal noch nicht erreicht habe; man hat vielleicht viele Mängel und Fehler an sich bemerkt. Man hat die Disharmonie schmerzlich empfunden zwischen dem Sollen und dem Wollen, zwischen den Forderungen des uns eingepflanzten kategorischen Imperativs und unserem tatsächlichen Verhalten. Man fühlt sich in „sittlicher Not" [1]) und sehnt sich heiß nach „Erhebung" aus der Unvollkommenheit. Und solch eine Sündenerkenntnis scheint die moderne Theologie zu fordern. Denn sie redet von „Verzeihung" der Sünde, sieht also diese als das Nichtideale an. Und doch verwirft sie die Überzeugung, daß uns Gott um der Sünde willen zürnt, daß die Sünde, wenn sie nicht aufgehoben wird, uns auf ewig verdammt. Man soll sie also als einen Mangel, nicht aber als Beleidigung Gottes empfinden. Während sie von Luther mit Paulus für etwas Positives, für „Feindschaft gegen Gott" gehalten wird, wertet die moderne Theologie sie als etwas Negatives, als das noch nicht Erreichthaben des Ideals.

Aber so gewiß man sich darüber freuen kann, wenn ein Mensch doch nicht so heillos unwahrhaftig ist, die Inferiorität seines Zustandes zu leugnen, so gewiß fordert Luther nach der Schrift etwas völlig anderes als Anfang der Rechtfertigung, so gewiß hat

---

[1]) Dieser Ausdruck ist besonders bei W. Herrmann sehr beliebt.

nach ihm solche Sündenerkenntnis noch nichts mit der göttlichen Reue zu tun. Denn sie ist nichts weniger als „Verzweiflung an sich selbst". Im Gegenteil, ihr liegt das Selbstbewußtsein, daß wir uns emporarbeiten können, zu Grunde. Darum führt sie auch zu nichts weniger als zum biblischen Glauben, sondern zu pharisäischer Selbstanstrengung. Sie gehört zu den größten und gefährlichsten Feinden des wahren Christentums. Sie ist nicht die Pforte zur Rechtfertigung, sondern das den Weg zu ihr versperrende Bollwerk. Das Eine, was die evangelische Buße charakterisiert, ist und bleibt das Erschrecken des Gewissens vor dem heiligen Gott, den man verletzt, dessen Zorn man verdient hat, dessen Gnade allein retten kann.

Zu „Gewissensschrecken" zu führen vermag kein Mensch. Dazu bedarf es eines Durchbrechens der natürlichen Entwicklung durch den gnädigen Gott. Wohl aber vermögen wir zu zeigen, daß jene Beurteilung der Sünde der gesamten Heiligen Schrift und der Lehre aller christlichen Kirchen schnurstracks widerspricht. Das letztere werden unsere Gegner bereitwillig zugeben. Sie sollten aber auch nicht zu leugnen suchen, daß sie sich ebenso mit dem „religiösen Bewußtsein" aller neutestamentlichen Schriftsteller in direkten Widerspruch setzen.

Von dem Apostel Paulus brauchen wir nicht erst ausführliches Zeugnis uns zu holen. Denn eben darum verwirft ihn die moderne Theologie, weil er ihre Anschauung von der Sünde so klar und bestimmt verwirft. Ist doch nach ihm die gesamte Welt durch ihre Sünde in Schuld bei Gott, der Strafe verfallen. Denn Feindschaft gegen Gott ist die Sünde. Und darum sind um ihrer Sünde willen alle, die noch nicht durch den Glauben aus Gnaden selig geworden sind, „Kinder des Zorns". Einen Fluch hat Gott durch sein Gesetz über die Sünder ausgesprochen. Unter diesem Fluche liegen selbst die, welche sich durch Befolgung des Gesetzes vor ihm zu retten suchen. Nur der Glaube an Christum entnimmt uns dem Fluche.[1])

Dasselbe „krankhafte, elende Sündengefühl" liegt allen Darlegungen des Neuen Testaments zu Grunde. Nicht als ein von Gott gewolltes notwendiges Element der Entwicklung wird die

[1]) Röm. 3, 19; 8, 7. Eph. 2, 3. 8. Gal. 3, 10—14. 22.

Sünde angesehen, sondern als das, was in keiner Weise noch Gestalt, unter keinen Umständen sein soll, was Gott nicht als unvermeidlich übersehen, nicht so hingehen lassen kann. Die Sünde ist das Unrecht, das Gesetzwidrige, bezeugt Johannes. Sie verletzt das von Gott als alleinige Norm aufgestellte Gesetz. Sie ist die „Übertretung", die Überschreitung der von Gott als Richtschnur vorgezeichneten Linie. Sie ist die „Schlechtigkeit", die „Nichtswürdigkeit". Darum, erklärt Jakobus, gebiert sie den Tod.[1])

Alles, was im Neuen Testament über die Erlösung gesagt wird, ruht auf dieser Beurteilung der Sünde. Die „Verzeihung" der Sünde ist nichts weniger als etwas Selbstverständliches. Damit Vergebung möglich sei, hat Christus sein Blut vergossen. Er ist die Versöhnung für unsere Sünden, ja für „die ganze Welt" gäbe es ohne ihn keine Sündenvergebung. Nicht anders als mit dem teuren Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes sind wir erlöst.[2]) So unmöglich ist Verzeihung ohne Christum, daß, wer nicht an den Sohn glaubt, das Leben nicht sehen wird, sondern der auf jedem Sünder lastende „Zorn bleibt über ihm". Selbst solche Aussprüche, welche gar nicht von der Sünde, ihrem Fluche, dem Zorne Gottes, sondern von dem Gegenteile reden wollen, von der Liebe Gottes, von der Gnade, von dem Leben, selbst sie bauen sich auf jener „krankhaften" Anschauung von der Sünde auf. Welches Wort könnte Gottes Liebe höher erheben als Ev. Joh. 3, 16! Aber dieses Wort sagt auch, daß das ewige Leben niemand anders haben kann, als der an Christum Glaubende. Ja, es erklärt das „Verlorenwerden" für das Schicksal, dem alle verfallen sind, wenn nicht etwas Besonderes dazwischen tritt: Auf Gottes Seite, daß er seinen eingeborenen Sohn gibt; auf des Menschen Seite, daß er an diesen glaubt. Was hier als selbstverständlich vorausgesetzt wird, das wird noch eigens hervorgehoben, indem es weiter heißt: Wer nicht an ihn glaubt, der ist schon gerichtet; denn ihm fehlt das, was allein dieses über dem Sünder hangende Gericht entfernen könnte: Er glaubt ja nicht an den Namen des Sohnes Gottes.[3])

---

[1]) 1. Joh. 3, 4. Jak. 1, 15. [2]) Matth. 26, 28. 1. Joh. 2, 1 f. 1. Petri 1, 18; 2, 24; 3, 18. [3]) Joh. 3. 36; 16. 18.

Dieselbe Anschauung ist die Voraussetzung für alles, was über Gott als unseren Vater gesagt wird. Nirgends im Neuen Testamente wird Gott für aller Menschen Vater ausgegeben. Nein, wie viele Jesum Christum aufnahmen, so vielen gab er Macht Gottes Kinder zu werden. Wer Gott seinen gnädigen Vater zu nennen berechtigt ist, der weiß auch, daß er früher nicht in Gnaden war. Erst durch den Glauben an Christum Jesum wird man Gottes Kind. Und selbst wenn wir dies geworden sind, ist die Verzeihung unserer Sünden durch Gott nicht etwas Selbstverständliches; vielmehr ist sie nur darum möglich, weil wir „einen Fürsprecher bei dem Vater haben, Jesum Christum, der gerecht ist“.[1])

Kurz, aus dem ganzen Neuen Testamente tönt uns das tiefe Grauen vor der Sünde als vor dem von Gott verabscheuten und gerichteten feindlichen Widerspruche gegen ihn entgegen.

Doch, liegt nicht auch eine Wahrheit darin, wenn man heutzutage soviel von „dem Segen der Sünde“ redet? Ist es denn nicht wirklich so, daß wir nur durch Sünde hindurch aus ihr uns emporarbeiten können? Daß wir durch sie „klug werden“, durch sie uns und sie erkennen lernen, nur durch Fallen das Fallen vermeiden lernen? Kann man nicht in der Tat über eine Sünde „sich freuen“, wenn sie „uns reicher gemacht hat“?

Nun, wenn diese moderne Anschauung richtig ist, so ist die Voraussetzung, die Unterlage der gesamten Heiligen Schrift falsch. Und wir meinen, wer einmal gefühlt hat, was der heilige Gott über all und jede Sünde empfinden muß, wenn er nicht sein Wesen preisgeben soll, der muß von vornherein wissen, daß die Sünde nie etwas anderes als seinen Zorn erregen kann, daß wir daher niemals von „Segen der Sünde“ reden dürfen. Und freilich liegt diesem Gerede eine arge Verwechslung zugrunde. Nur wer nicht weiß, was eigentlich Sünde heißt, was „die Sünde in aller Sünde“ ist, kann sich so ausdrücken.

Die Sünde ist der Mangel an Glaube, an Furcht, Liebe, Vertrauen zu Gott. Und das ist immer fluchwürdig und bringt nie Segen. Nur das kann zum Segen werden, wenn diese Sünde offenbar wird, in bösen Gedanken oder Gefühlen oder Worten

---

[1]) Joh. 1, 12. 1. Petri 2, 10. Gal. 3, 26. 1. Joh. 2, 1.

oder Taten ans Licht tritt. Wenn etwa die aus Mangel an demutsvollem Glauben entsprungene Selbstüberhebung bei Petrus in seiner Verleugnung offenbar wird. Nunmehr, da das im Verborgenen um sich fressende Feuer in einer auflodernden Flamme sichtbar wird, erkennt man die furchtbare Gefahr und kann zu löschen versuchen. Jetzt, da das im Körper heimlich vordringende Gift in einer eiternden Wunde hervortritt, weiß man, um was es sich handelt und kann dagegen wirken. Aber die Flamme ist nicht das Feuer, und die Wunde ist nicht das Gift. So gewiß man über dies Entstehen der Wunde sich freuen kann, so gewiß wird man vor dem Gift nur Grauen empfinden. So gewiß wir uns möglicherweise über das Offenbarwerden unserer Sünde freuen dürfen, so gewiß dürfen wir nie von „Segen der Sünde" reden. Eine Theologie, in welcher das Entsetzen vor der Sünde als der Beleidigung Gottes und der Verderbung unserer selbst fehlt, hat das ursprüngliche Christentum aufgegeben.

Freilich redet man daneben noch viel von Christo und rühmt ihm nach, eben er habe uns Gott als den gnädigen Vater gelehrt. Aber den gnädigen Vater, den man preist, hat man nicht von Christo gelernt. Und nicht von Christo stammt die Beruhigung über die Sünde, die man empfiehlt. Sie stammt vielmehr von der „Entwicklungslehre" her. Diese hat die Sünde als etwas, was sie nicht ist, ansehen und dadurch die Furcht vor Gott überwinden gelehrt. Nicht wenige empfinden diese moderne Anschauung als „Erlösung", als „wahrhaft befreiend". Möchten sie sich darüber klar werden, daß nicht der sie erlöst hat, welcher gesagt hat: „So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei", sondern eine auch bei Naturforschern schon stark ins Wanken geratene naturwissenschaftliche Hypothese, und daß sie durch diese „Erlösung" gehindert werden, an der „ewigen Erlösung, die Jesus Christus erfunden hat", teilzunehmen!

2. Rechtfertigung und Glaube.

Gerade für den, der weiß, daß wir vor Gott nicht gerecht, sondern schuldbeladen sind, ist die größte aller Fragen die, wie wir gerecht werden können. Die Schaffung dieses Neuen bezeichnet Luther als Rechtfertigung. Daß diese in der Vergebung der Sünde besteht und daß sie „durch den Glauben" geschehe, darin herrscht Übereinstimmung zwischen uns und unsern Gegnern. Aber sobald man fragt, was denn mit dem beiden gemeint sei, und wie sie zusammenhängen, beginnt der Streit, ein Streit, der dadurch so ungemein erschwert wird, daß unsere Gegner sich in der Regel noch immer der herkömmlichen, auch von der Bibel und von Luther gebrauchten Ausdrücke bedienen, obwohl diese zu ihrer Ansicht gar nicht passen. Dadurch setzen sie uns in die peinliche Lage, nicht einfach alle ihre Aussagen dem Wortlaute nach zitieren zu können, sondern stets erst eruieren zu müssen, ob sie mit den uns vertrauten Wendungen auch wirklich das sagen wollen, was wir darunter zu verstehen pflegen. So steht unsere Darstellung in der Gefahr, den Eindruck einer nörgelnden Kritik zu machen.

Lesen wir etwa in Harnacks „Wesen des Christentums" seine Darstellung der reformatorischen Lehre, mit der er im wesentlichen übereinzustimmen meint, so begegnen wir immer wieder dem Ausdruck „Rechtfertigung". Wie mancher Leser wird gar nicht auf die Frage verfallen, ob er damit auch genau dasselbe meine wie der Reformator Luther. Und doch kann jemand nach Harnack die Rechtfertigung erlebt haben, der nach Luther noch nichts von ihr

weiß. So wird jemand nach Harnack zu den rechten Christen gehören, den Luther zu den „Unchristen" rechnen würde. Die beiden verstehen eben etwas ganz Verschiedenes unter der „Rechtfertigung", auf die alles ankommt.

Hören wir, wie Harnack in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte", von dem sein „Wesen des Christentums" ein popularisierter Auszug ist, sich ausspricht! „Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben, d. h. durch die Erzeugung des Glaubens; durch den Glauben, der die Vergebung erreicht, ist der Mensch wirklich vor Gott gerecht". Denn „die Sünde in aller Sünde und die Schuld in aller Schuld ist . . . der Unglaube, der Gott nicht zu vertrauen vermag, und wiederum das höchste unter allen Gütern ist die Zuversicht auf Gott als einem rechten Helfer . . . Der Glaube ist also nicht sowohl die menschliche Antwort auf eine göttliche Handlung, sondern er ist das Mittel, in welchem Gott die Rechtfertigung vollzieht und aneignet". [1])

Nach dem, was wir als die Anschauung der modernen Theologie von der Sünde und Gottes Stellung zu dem Sünder kennen gelernt haben, kann nicht mehr zweifelhaft sein, was Harnack mit den zitierten Worten sagen will. Danach ist die eigentliche Sünde, das, was uns von Gott trennt, der Mangel an kindlichem Vertrauen zu ihm, welches sich dann, wenn wir etwas von unserer Sünde wissen, darin zeigt, daß wir uns vor seinem Zorne fürchten. Damit tun wir ihm unrecht. Denn er zürnt nicht über uns um unserer Sünde willen. Richtig stehen wir dann zu ihm, wenn wir überzeugt sind, er sei uns gnädig. Diese Überzeugung heißt „Glaube". Haben wir diesen, so haben wir die richtige Stellung zu Gott. So sind wir tatsächlich gerecht oder, wie der paulinische Ausdruck lautet, so sind wir gerechtfertigt. Rechtfertigung bedeutet also die richtige Beschaffenheit bekommen, richtig über unser Verhältnis zu Gott denken. Diese Rechtfertigung wirkt also Gott in mir, wenn in meinem Innern die Überzeugung lebendig wird, daß es ein unberechtigtes Mißtrauen ist, von einem Zorne Gottes gegen die Sünder zu träumen, wenn ich das Vertrauen gewinne, daß meine Sünde sein Vaterverhältnis zu mir keineswegs gestört hat,

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III², 717. 713.

oder, wie Wernle es nennt, daß Gott ein rechter Sündervater ist. In diesem Glauben „vollzieht" sich die Rechtfertigung, d. h. ich bin nun, wie ich sein soll; und in diesem Glauben „eigne ich sie mir an", d. h. ich weiß nun, daß ich bin, wie ich sein soll. Freilich, ehe ich dies „erlebte", lag ich in dem Wahne, Gott zürne mir. Aber nun habe ich ja diese „Sünde in aller Sünde" erkannt und überwunden. So schadet es mir auch nicht mehr, daß ich früher ihn falsch verstand. Ich habe eben das, was die Bibel „Vergebung der Sünde" nennt: „Das Schuldgefühl ist ausgetilgt." [1])

Daher sagt Harnack nicht: Gott schenkt mir Vergebung der Sünde. Denn darin würde liegen, daß er mir früher meine Sünden als Schuld anrechnete. Er sagt auch nicht: Ich erlange Vergebung. Denn darin würde gelesen werden können, daß sie mir früher nicht galt. Er sagt vielmehr: „Der Glaube erreicht die Vergebung." Indem ich solches Vertrauen zu Gott fasse, erreiche ich, was mir früher zu hoch war, die immer schon vorhandene Wahrheit von dem allzeit verzeihenden Vater. Dann habe ich die Vergebung, d. h. ich habe als persönliche Überzeugung, was schon immer war, ich kenne nun den liebenden Vater als den gnädigen. Da nun dieses Vertrauen zu Gott doch schließlich irgendwie auf Gott zurückgeht, so kann man sogar wörtlich mit der herkömmlichen Anschauung übereinstimmend sagen: Gott hat mir Vergebung geschenkt. Nur muß man sich dabei stets gegenwärtig halten, daß nicht „eine göttliche Handlung" vorliegt, auf welche „der Glaube die menschliche Antwort" wäre, daß Gott bei der Rechtfertigung nicht etwas Besonderes tut, daß er nicht erst jetzt dem Sünder vergibt und dieser sich diesen Gnadenakt Gottes im Glauben aneignet.

Bedarf es erst eines ausführlichen Nachweises, daß Harnack diesen seinen Darlegungen mit Unrecht die Überschrift gegeben hat: „Das Christentum Luthers"? Es ist in Wirklichkeit seine eigene, von Luthers Lehre weit abweichende Anschauung, soweit als irgend möglich in Luthersche Worte gekleidet.

Was werden wir als die Grunddifferenz zu bezeichnen haben? Nach Harnack besteht der Unterschied zwischen dem Menschen vor und nach dem „religiösen Erlebnis" darin, daß jener die allen

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 169.

allzeit verzeihende Gnade Gottes nicht kannte, dieser aber sie kennt; nach Luther dagegen darin, daß jener, wenngleich Gott in seiner erbarmenden Liebe ihm verzeihen zu können wünschte, doch „nicht in Gnaden war“, dieser aber „in Gnaden ist“. Nach Luther wird durch diese Rechtfertigung der objektive Tatbestand des Verhältnisses Gottes zum Menschen geändert, nach Harnack nur das subjektive Bewußtsein des Menschen. Nach Harnack wird „das Schuldgefühl ausgetilgt“,[1]) nach Luther die Schuld getilgt.

Wie scharf aber Luther dieses Zwiefache voneinander geschieden hat, lehrt vor allem Eine Beobachtung. Er hat behauptet, es könne vorkommen, daß durch die Rechtfertigung der objektive Tatbestand, Gottes Urteil über den Menschen und damit Gottes Stellung zu ihm durchaus neu geworden sei, ohne daß auch schon in dem Menschen eine Änderung seines Bewußtseins vorgegangen sei. Nach ihm erfolgt „die Erlassung der Schuld“ möglicherweise in der Art, „daß der Mensch der Gnade Gottes jetzt, da sie da ist, ungewisser ist, als er ihrer früher war, da sie nicht da war“. Früher, als er seine Sünde noch nicht als das erkannt hatte, was sie in Gottes Augen bedeutet, konnte er sich mit der Gnade Gottes beruhigen, die doch ferne von ihm war. Jetzt, da in Wirklichkeit ihm, dem Reumütigen und nach Vergebung Dürstenden Gott vergeben hat, ist er nichts weniger als dessen gewiß. „Jener Ehebrecherin waren schon die Sünden vergeben, ehe Christus sie aufrichtete. Aber sie wußte dies noch nicht, da soviel Ankläger sie umstanden.“ [2])

Diese Anschauung Luthers wird Harnack für unsinnig halten müssen. Denn er will nichts wissen von einer „göttlichen Handlung“ der Sündenvergebung, welche möglicherweise dem menschlichen Bewußtsein noch verborgen bleiben könnte. Er kennt nur Vor-

[1]) Harnack, Wesen des Christentums, S. 169.

[2]) Erl. opp. var. arg. 2, 154 f. Vergl. Erl. 21, 211 f., wo Luther davon redet, daß auch den schon Gerechtfertigten und Fortgeschrittenen die ihnen tatsächlich geltende Gnade Gottes verborgen sein kann. Es kann vorkommen, „daß Gott ihnen hold ist und alle Schuld vergibt herzlich, und sagt ihnen doch nichts davon, sondern handelt mit ihnen auswendig und inwendig also, daß sie dünkt, sie haben gar einen ungnädigen Gott, der sie zeitlich und ewiglich verdammen wolle. Auswendig plagt er sie, inwendig erschreckt er sie“.

gänge im religiösen Innern des Menschen. Diese hat auch Luther gekannt und mit vollster Energie gefordert. Er aber hat auch behauptet — schon in den eben angeführten Worten ist das enthalten —, daß solche Vorgänge im menschlichen Bewußtsein auf einer Einbildung beruhen und ihre Ergebnisse dem wirklichen Tatbestande direkt widersprechen können: Ein Mensch, dem Gott seine Gnade noch nicht zugewandt hat, kann sich mit der Gnade Gottes beruhigen, eben darum, weil er noch nicht den objektiven Tatbestand kennt, weil er noch nicht weiß, was in Wirklichkeit der heilige Gott bei dem Anblicke seiner Sünde empfindet. Ebenso wie man noch von dem Zorne Gottes getroffen zu sein meinen kann, während man objektiv schon Gnade und Vergebung hat, ebenso kann man der Liebe Gottes und der Vergebung gewiß sein, während man noch unter dem Zorne Gottes liegt. Nach Luther aber entscheidet über unser Los nicht unser Bewußtsein, sondern der vor Gott bestehende Tatbestand.

Harnack meint, dem Menschen, der über seine Sünden beruhigt ist und auf Gott als den gnädigen Vater und den rechten Helfer vertraut, fehle nichts. Luther weiß, daß einem solchen noch alles und jedes Recht zu solcher Beruhigung und zu solcher Zuversicht fehlen kann. Nach Harnack „gibt es nur zwei Stände, den des Schuldbewußtseins und der Unseligkeit und den des Gnadenstandes und der Seligkeit". Aber, obwohl er dies für Luthers „Gedanken" ausgibt, so gibt es nach diesem noch ein Drittes, den Stand der Unseligkeit ohne Bewußtsein davon, ohne Schuldbewußtsein. Für Harnack ist die Rechtfertigung ein bloß subjektives „Erlebnis". Nach Luther muß sie ein objektiver göttlicher Vorgang sein, wenn nicht ihr Ergebnis, das Bewußtsein, „Friede und Freiheit in Gott erlangt zu haben, Herrschaft über die Welt und innere Ewigkeit",[1]) ein bloßer Selbstbetrug sein soll.

Doch dürfen wir um dieses ihres Grundschadens willen schon die gesamte Auffassung Harnacks von der Rechtfertigung verwerfen? Bietet sie nicht auch echt Luthersche Gedanken? Hat sie nicht wenigstens darin recht, daß Luther den Glauben, das Vertrauen zu Gott, für das Eine erklärt hat, worauf alles ankommt, und den

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 169.

Unglauben gegen Gott für die Grundsünde, für das Eine, was notwendig überwunden werden muß? Und wenn dem so ist, folgt dann nicht auch, daß, wo nur dieses Vertrauen sich findet, kein kleinliches Richten mehr berechtigt ist? Müssen wir nicht vielmehr anerkennen, daß solch ein Mensch eben ist, wie er sein soll, „wirklich vor Gott gerecht ist“? Folgt daraus nicht, daß es keiner weitläufigen und verwickelten dogmatischen Explikationen über die Rechtfertigung bedarf, daß es etwa einerlei ist, wie der Mensch zu solchem Vertrauen gelangt ist, daß es also ein Unrecht ist, irgendwie einen Weg als den allein erlaubten abzustecken? Geraten wir nicht an diesem Punkte der Lehre Luthers in die allergrößten Schwierigkeiten?

Und doch, wie wichtig ist diese Frage! Denn zu welchem Zwecke hält man uns heute immer wieder vor, daß nach Luther der Mangel an Vertrauen zu Gottes Gnade die größte Sünde ist? Offenbar doch deshalb, weil wir von einem Zorne Gottes über den Sünder reden, weil wir behaupten, daß die Vaterliebe Gottes nicht jeden umfasse, daß sich nicht jeder auf Gott als den treuen Helfer verlassen, nicht jeder singen dürfe: „Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt, der allertreusten Pflege des, der den Himmel lenkt.“ Damit scheinen wir die frohe Zuversicht zu Gott zu untersagen und ein Mißtrauen, einen „Unglauben“ gegen Gott zu fordern, den Luther doch die Sünde in aller Sünde genannt haben soll. Wie sollen wir diese Schwierigkeit lösen?

Unzweifelhaft hat Luther Glaube und Unglaube als die alles bestimmenden Mächte einander gegenübergestellt. Aber er hat erstens nicht daraus gefolgert, was sich bei Harnack daraus ergibt, hat vielmehr eben diese Gedanken als falsch zurückgewiesen, und er hat zweitens darunter etwas ganz anderes verstanden, als was Harnack damit meint.

Erstens folgert Harnack: Weil der Glaube das Eine ist, was Gott fordert, so „ist der Mensch durch den Glauben wirklich vor Gott gerecht“.[1] Der Glaube ist das richtige Verhalten des Menschen gegen Gott, folglich ist der an Gott Glaubende faktisch gerecht.

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III², 717.

Dies ist in Luthers Augen nichts als römische Anschauung, wenngleich in neuer Gestalt. Die römische Kirche lehrt: Daß wir durch die Liebe gute Werke tun, das ist es, worauf es vor Gott ankommt; wenn wir so beschaffen sind, so sind wir wirklich vor Gott gerecht. Harnack lehrt: Daß wir Gott für unseren gnädigen Vater halten, das ist es, worauf es vor Gott ankommt; wenn wir so beschaffen sind, so sind wir wirklich vor Gott gerecht. Nach beiden Anschauungen erklärt uns Gott um deswillen für gerecht, was wir selbst sind und haben. Das aber ist das Gegenteil von Luthers Lehre. Ebensowenig wie uns unsere Werke gerecht machen können, vermag dies unser Glaube: „Unser Glaube und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja, es ist nicht rechtschaffen, es tue sich denn unter die Flügel dieser Gluckhenne [Christus] und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit genugtun mag und getan habe, und nicht um unsers Glaubens willen uns Gnade und Seligkeit gegeben werde; daß also allenthalben lauter Gnade Gottes erkannt werde, in Christo und durch Christum uns zugesagt, erworben und gegeben. Das meint er, da er sagt Johannis 14, 6: Niemand kommt zum Vater denn durch mich. Und das ganze Evangelium tut nicht mehr, denn zieht uns aus uns und in sich, breitet seine Flügel aus und lockt uns unter sich. Das will auch St. Paulus, da er spricht: Auf daß wir durch desselbigen Gnade gerecht, Erben seien des ewigen Lebens ... Er spricht nicht: Durch unseren Glauben; sondern: Durch desselbigen Christus Gnade ... Darum hüte dich vor falschen Predigern, ja auch vor falschem Glauben! Bleibe nicht auf dir selbst oder auf deinem Glauben! Kreuch in Christum, halte dich unter seine Flügel, bleib unter seinem Deckel, laß nicht deine, sondern seine Gerechtigkeit und seine Gnade deinen Deckel sein, daß du nicht durch deine empfangene Gnade, sondern, wie hier St. Paulus sagt, durch seine Gnade ein Erbe seiest des ewigen Lebens ... Siehe, das ist der rechte christliche Glaube, der nicht in und auf ihm selbst, wie die natürlichen Sophisten davon träumen, sondern in Christum kreucht und unter ihm und durch ihn behalten wird“. [1])

---

[1]) Erl. 7², 187 ff.

Danach ist auch klar, warum Luther so eindringlich daran erinnert, daß auch unser Glaube nie „genugsam" vor Gott ist. Wer um seines Glaubens willen vor Gott gerecht zu sein meint, der ist es in Wirklichkeit ebensowenig wie der, welcher sich dies um seiner Werke willen einbildet. Aber weil er es sich einbildet, wird er die Eine vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht mehr suchen. So versperrt die moderne Anschauung von der Rechtfertigung den Weg zur wirklichen Rechtfertigung.

Doch — hat nicht Luther in der Tat den Glauben für das einzig richtige Verhalten Gott gegenüber erklärt? Hat er nicht in dem Glauben das neue, gottgewollte Leben des Christen gesehen? Besteht nicht nach ihm die Wiedergeburt in der Erlangung des Glaubens? Ohne Zweifel ist dies seine Anschauung. Und leider ist diese nicht rein festgehalten worden. Die späteren Dogmatiker, welche die einzelnen Momente der Bekehrung logisch klar auseinanderzuhalten strebten, haben das neue Leben des Christen so sehr von dem Glauben unterschieden, daß es den Anschein gewinnen konnte, als müsse zu dem Glauben als ein Zweites die Erneuerung des Herzens und Lebens hinzukommen. Und auch in der Gegenwart begegnen wir in gewissen frommen Kreisen dem Irrtum, als müsse nach der Rechtfertigung ein zweiter Vorgang, die Heiligung, eintreten, als könne es Glauben ohne neues Leben geben. Man belehrt uns wohl gar, Luther komme freilich das Verdienst zu, die Lehre von der Rechtfertigung rein gepredigt zu haben; in der Gegenwart müsse man aber den großen weiteren Schritt tun, auch den Weg zur Heiligung zu lehren. Denn, so meint man, „das Erste, was man empfangen muß, ist Vergebung der Sünden. Dann muß ein zweiter Akt folgen, in welchem Geisteskraft mitgeteilt wird". Die Folge ist dann, daß man die Rechtfertigung nur für den „Anfang des Christenlebens" ansieht.

Demgegenüber bedarf es der Hervorhebung, daß nach Luther der Glaube der Anfang des neuen Lebens ist, daß es also keinen wahren, rechtfertigenden Glauben gibt, der nicht den Menschen neu machte, daß in und mit dem Glauben der heilige Geist gegeben wird, daß also die sichtbare Erneuerung des Lebens eine selbstverständliche Folge des Glaubens ist.

Es ist eine durchaus irrige Meinung, der suchende und

kämpfende Luther habe nur nach Vergebung der Sünden verlangt. Man könnte mit weit größerem Rechte sagen, er habe nach Heiligung sich gesehnt. Denn er selbst hat das, was er suchte, in den Seufzer gefaßt: „Wann wirst du einmal fromm werden und genug tun“! Es war also eine „Heiligungsbewegung“, die ihn erfaßt hatte. Freilich wollte er nur zu dem Zwecke heilig werden, um Gott zum Freunde zu bekommen, wie er auch jenen Seufzer in die Sehnsucht ausklingen läßt: „daß ich einen gnädigen Gott kriege!“ Und freilich mußte er erkennen, daß er dieses Ziel auf diesem Wege nicht erreichen könne, daß nur Vergebung der Sünden uns retten kann. Aber niemals hat er Rechtfertigung und Heiligung so geschieden, daß er mit jener, da sie ihm zu teil geworden war, sich begnügt hätte. Sondern immer hat er beide als zusammen gegeben angesehen. Mit dem Glauben ist auch das neue Leben gegeben. Gerade soviel als wir vom Glauben haben, gerade soviel haben wir auch von der Heiligkeit.

Die erschütternd ernste Folge aus dieser Wahrheit aber ist die, daß ein Glaube, welcher das Herz und das Leben des Menschen nicht umgestaltet, kein rechtfertigender Glaube ist. Wohl ist diese Umgestaltung eine allmähliche, sie wird während des Erdenlebens nie vollendet. Aber es gibt auch keinen Augenblick, wo wahrer Glaube, und wäre er noch so „klein“ und schwach, ohne eine Veränderung des Innern und Äußeren des Menschen vorhanden sein könnte. Ist dies scheinbar doch der Fall, so ist es nicht wirklicher Glaube, sondern eine Einbildung. Kann ein solcher vermeintlich Gläubiger von der Vergebung seiner Sünden überzeugt sein, so ist diese Überzeugung nur Selbsttäuschung. Er hat nicht Gottes Vergebung.

Daß heute diese Wahrheit vielfach nicht allein übersehen, sondern auch geradezu geleugnet wird, dürfte vor allem durch die verschuldet sein, welche die Notwendigkeit der „Erweckungspredigt“ richtig erkannt haben, aber in ihrer Begeisterung für diese sich nicht klar machen, daß damit noch keineswegs das erzielt werden kann, worauf doch alles ankommt. In der hellen Freude darüber, daß man doch infolge solcher Predigt etwas sich regen sieht, meint man „Bekehrungen“ bewirkt zu haben. Muß man dann mit Schmerz beobachten, wie solche „Bekehrte“ wohl der Vergebung ihrer Sünden

gewiß sind, aber im übrigen ganz die Alten bleiben, so mag man sich nicht eingestehen, wie wenig man noch erreicht hatte, deutet diesen traurigen Tatbestand vielmehr so, daß man seinen Stolz auf seine Erfolge festhalten kann. Man statuiert einfach einen neuen dogmatischen Lehrsatz: „Bei der Bekehrung bekehrt sich im tiefsten Grunde noch nicht der eigene Sinn“;[1]) während doch die hierher gehörige Wahrheit vielmehr diese ist: Eine Bekehrung, bei welcher der eigene Sinn sich nicht bekehrt hat, war nur eingebildete Bekehrung, war höchstens eine erste Erweckung. Erweckung aber und das, worauf alles ankommt, Rechtfertigung liegen weit auseinander, nicht immer zeitlich, wohl aber ihrem Wesen nach. Der rechtfertigende Glaube bekehrt und ändert immer „den eigenen Sinn“ des Menschen.

Wenn wir so mit anderen Theologen der Gegenwart diesen wertvollen Gedanken Luthers hervorheben, so bedarf es doch dabei stets auch der Betonung, daß der Grund, warum uns Gott rechtfertigt, nicht unsere mit dem Glauben gegebene neue Beschaffenheit ist, auch nicht der Glaube selbst, welcher die richtige Stellung des Menschen zu Gott bezeichnet, insofern er seinem Gott vertraut.[2]) Wir werden vielmehr gerechtfertigt einzig um Christi willen. Wenn es auch heißen kann, wir würden durch den Glauben gerecht, so ist der Glaube

---

[1]) So Graf Pückler auf der Gnadauer Konferenz i. J. 1894.

[2]) Ein Kenner der Dogmengeschichte von Harnack könnte vielleicht annehmen, daß auch dieser nicht den Glauben als das Rechtfertigende ansehe. Denn dort lesen wir: „Andererseits — in allem Zweifel, in aller Unsicherheit und Kleinmut rettet nicht der Gedanke an den Glauben, der regeneratio (Wiedergeburt) ist, sondern nur der Glaube, der nil nisi fides (nichts als Glaube) ist; mit anderen Worten: wir werden gerechtfertigt allein durch den Glauben, der die Sündenvergebung ergreift“ (III², 717). Dies ist ohne Zweifel richtig. Aber es ist die Antwort auf eine ganz andere Frage als die, mit der wir uns oben beschäftigt haben. Harnack redet nicht von der durch Gott geschehenden Rechtfertigung oder Gerechterklärung des Sünders, sondern von dem Wege, auf dem wir uns in Kleinmut beruhigen können. Richtig erklärt er, das neue Leben des Christen sei nie so vollkommen, daß es ihn mit froher Zuversicht erfüllen könne. Wir aber handeln davon, was Gott bestimmen kann, uns unsere Sünden zu vergeben. Diese Frage existiert genau genommen für Harnack gar nicht. Denn er nimmt ja an, daß Gott gar nicht über die Sünde zürne. Und nach ihm können wir uns der Vergebung getrösten, wenn wir dies glauben. Dieses glauben heißt die richtige Anschauung von Gott haben. Haben wir sie, so sind wir um ihretwillen gerecht.

nur als unsere das Dargebotene, das Rechtfertigende annehmende Hand gemeint, der Unglaube als die Zurückweisung desselben.

Damit kommen wir zu der zweiten Differenz zwischen Luther und Harnack. Wir müssen fragen: Was versteht Harnack unter dem Unglauben, welcher „die Sünde in aller Sünde" sein soll? Wir lesen bei ihm: „Der arme im Gewissen zerschlagene und darum gottlose Mensch ..."[1]) Damit hat er, was er bei Luther gefunden zu haben meint, scharf pointiert: Es ist Gottlosigkeit, sich im Gewissen vor Gott zu fürchten. Aber das ist doch nur Harnacks, nicht Luthers Ansicht. Hat dieser doch ein zerschlagenes Gewissen von jedermann gefordert und für eine Wirkung der Gnade Gottes erklärt. Freilich sagt er auch, ein durch das Gesetz erschrecktes Gewissen könne sich zur Verzweiflung, der höchsten Gottlosigkeit wenden,[2]) und verlangt, damit dieses nicht geschehe, die Verkündigung auch des Evangeliums. Aber niemals nennt er einen Menschen darum gottlos, weil er vor Gottes Zorne sich fürchtet. Wir lesen das direkte Gegenteil bei ihm: „Hier erklärt der Prophet, wo Gott wohnen will, welches seine wahre Werkstätte ist, in der Gott sein Werk zu tun pflegt, nämlich ein zerschlagener Geist. Darum sollen wir uns freuen und fröhlich sein, wenn unser Geist sich traurig und unser Herz sich zerschlagen fühlt. Denn was sind im Vergleich zu einem zerschlagenen Herzen alle Paläste der Welt, ja der Himmel und Erde, weil es eine Wohnung für die göttliche Majestät ist? ... Denn Gott wirkt an dem, dem etwas fehlt, nicht an dem, das etwas ist. Weil aber hier der Prophet von der Rechtfertigung redet, meint er nicht leibliche Anfechtungen, sondern die Empfindung der Sünde, des Todes und des Gewissens ... Gott wendet sein Antlitz den Unwürdigen zu, welche nicht Gerechtigkeit, sondern Sünde, nicht Frieden, sondern Schrecken des Gewissens empfinden." [3])

Was versteht denn Luther unter dem Unglauben, der „die Wurzel und Hauptquelle aller Sünde" [4]) sei? Es ist im höchsten Grade irreleitend, wenn man ihn als den Mangel an Vertrauen zu Gott definiert. Denn dann kann man meinen, jedes Vertrauen zu Gott sei Glaube. Redet aber Luther von dem in der Christen-

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III ², S. 718.

[2]) z. B. Erl. 7 ², 305. [3]) Erl. opp. exeg. 23, 282 f. [4]) So Erl. 63, 123.

heit vorkommenden Unglauben, so meint er als das Gegenteil nicht ein allgemeines Vertrauen auf Gott, auch nicht, „Gott als den Vater zu wissen“,[1]) sondern den Glauben an Christum: „Darum heißt glauben eigentlich das für wahr halten und sich von Herzen darauf erwegen, was das Evangelium von Christo sagt“.[2]) „Der Unglaube ist die rechte Hauptsünde und die Quelle, daraus alle Sünde fließt. Denn wo der Unglaube im Herzen ist, daß man an Christum nicht glaubt, da folgt ...“ [3]) Wenn nun Harnack, wie wir noch hören werden, von einem Glauben an Christum nichts wissen will, so muß er unter Glaube und Unglaube etwas durchaus anderes verstehen als Luther.

Aber auch dann, wenn dieser nicht von solchen redet, die von Christo gehört haben, sondern etwa von dem Unglauben, der die Grundursache des Sündenfalls im Paradiese gewesen sein soll, so meint er keineswegs das, was nach Harnack der Unglaube sein soll. Wenn Luther davon handelt, daß Eva das Vertrauen zu Gott verloren habe, so hat dies mit der „Zuversicht auf Gott als einen rechten Helfer“, wie Harnack den Glauben definiert, gar nichts zu tun. Vielmehr handelt es sich darum, daß sie Gott nicht die Ehre gibt, die ihm gebührt, daß in ihr ein Mißtrauen an der Wahrheit dessen, was Gott gesagt hat, erwacht ist.[4]) Denn glauben heißt: wissen, daß, „was Gott redet, schafft und tut, wahr ist, gewiß und unwandelbar“.[5]) Der Glaube, der ihr in jener Stunde der Versuchung verloren ging, bezog sich gar nicht auf eine Verheißung Gottes von Hilfe u. dgl., sondern auf den Befehl, nicht von dem Baume zu essen, und auf die Drohung, sie würden sonst des Todes sterben. Der Unglaube ist hier also nicht der Mangel an einem angenehmen, beruhigenden, tröstenden Vertrauen, sondern das Fehlen der Ehrfurcht vor Gott, des blinden „Gehorsams“ [6]) gegen das Wort Gottes, die Neigung, es besser wissen zu wollen als Gott.[7])

Daher ist Luthers allgemeinste Definition des Glaubens, zu der sich alle übrigen Bestimmungen desselben wie die Spezialfälle zu der Generalregel verhalten, diese: Glaube ist „das Hangen am

---

[1]) So Harnack, Wesen des Christentums S. 178. [2]) Erl. 12², 221.
[3]) Erl. 2², 251 f. Vgl. 12², 227. [4]) Vgl. Erl. 33, 87, 93.
[5]) Erl. 17², 426, [6]) Erl. opp. exeg. 1, 185. [7]) Erl. 36, 193. 239.

Wort", Unglaube „das Zweifeln am Wort" [1]): „Der Unglaube ist auch im Paradiese der Anfang und die erste Sünde gewesen. Denn da Adam und Eva Gottes Wort hatten, dem sie glauben sollten und darin sie auch, wenn sie daran hingen, Gott und das Leben hatten, wurden sie zum ersten angefochten mit Unglauben wider dasselbe Wort. Meinst du, sprach die Schlange zu Eva, daß Gott sollte gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten? Da stößt er zum allerersten ihren Glauben, daß sie das Wort soll fahren lassen und nicht für Gottes Wort achten." [2]) Wer Gottes Wort, in dem er uns gesagt hat, wie er ist und was er will, fahren läßt, der „malt sich einen neuen Gott", einen Götzen. [3]) Insofern ist der Unglaube die Übertretung des ersten Gebots, in dem alle übrigen zusammengefaßt sind. Natürlich besteht dann, wenn eine Verheißung Gottes vorliegt, der Glaube darin, daß er sich an diese tröstliche Zusage hält. Aber ebensogut ist es „Unglaube", wenn „die Welt nicht will solche Predigt hören, daß sie alle sollen vor Gott Sünder sein und allein durch diesen gekreuzigten Christum Gnade und Seligkeit erlangen". [4]) Und selbstverständlich bildet sich einen Götzen nicht nur der, welcher allem, was Gott gesagt hat, direkt widerspricht, sondern nicht weniger der, welcher Worte Gottes ihrer näheren Bestimmung entkleidet und dadurch in ihr Gegenteil verkehrt. Verfehlt sich nur das Kind gegen den Vater, welches gegen des Vaters Verbot auf die Eisbahn geht, nicht auch das Kind, welches von des Vaters Erlaubnis, nach Vollendung seiner Schularbeiten dahin gehen zu dürfen, so Gebrauch macht, daß es, ehe es seine Arbeiten absolviert hat, diesem Vergnügen sich hingibt? Wir dürfen, wir sollen auf Gottes Gnade und Hilfe vertrauen; aber dieses „Wort Gottes" ist von einer Bedingung umschlossen, von der Bedingung, daß wir unsere Sünde als das erkannt haben, was sie vor Gott ist, und an Jesum Christum glauben. Nicht Glaube, sondern Unglaube ist es daher, sich auf Gott als den „gnädigen Vater" und den „treuen Helfer" zu verlassen, ohne diese Bedingung erfüllt zu haben. Damit „richtet man einen Abgott in seinem Herzen auf",

---

[1]) Erl. 33, 87. 17 [2], 425; opp. exeg. 1, 185.
[2]) Erl. 50, 56. [3]) Erl. opp. exeg. 1, 187. [4]) Erl. 50, 56.

genau ebenso wie „die Mönche und Nonnen", die darum auf Gott vertrauten, weil sie viele gute Werke vor ihm aufweisen konnten.

Mit eiserner Konsequenz hat Luther behauptet, der wirkliche Glaube sei nichts anderes als ein Spiegel, welcher die objektiv vorliegende Offenbarung Gottes in sich aufnehme und widerspiegele,[1]) und jeder Glaube, welcher nicht mit dem Worte Gottes übereinstimme, sei Unglaube. Diese Behauptung ist als ein Fundamentalsatz der reformatorischen Lehre zu bezeichnen. Sie verleugnen heißt das Erbe der Reformation verschleudern. In der Gegenwart aber hat sie für Unzählige etwas höchst Unsympathisches. Woher das? Wir heben ein Dreifaches hervor.

Erstens: Kann nur der auf Gottes Wort sich gründende Glaube selig machen, so scheint allen, welche nicht Gottes Wort kennen, die Seligkeit abgesprochen zu werden. Und freilich hat Luther nicht daran gezweifelt, daß nur Ein Glaube selig machen könne, daß also die Seligkeit, die man infolge falschen Glaubens fühlen könne, nichts als eine Einbildung sei, die früher oder später als solche offenbar werden müsse. Daraus aber hat er keineswegs die Konsequenz gezogen, daß nun jeder, der den rechten Glauben nicht habe, ewig verloren sei, auch der, welcher ihn nicht habe erlangen können. Wohl fordert er, man solle sich durch den Blick auf die unverschuldet Ungläubigen die Wahrheit, „daß ohne Glauben Gott niemand will noch kann selig machen", nicht erschüttern lassen. Denn „wenn nun Gott jemand selig machte ohne Glauben, so täte er wider seine eigenen Worte und strafte sich selbst Lügen, ja verleugnete sich. Das ist unmöglich. Denn wie Paulus spricht: Gott kann sich selbst nicht verleugnen. Sowenig es nun möglich ist, daß göttliche Wahrheit lügen kann, sowenig ist es möglich, daß er ohne Glauben selig mache. Das ist klar, leicht und helle zu verstehen, wie ungern auch der alte Schlauch diesen Wein faßt, ja auch nicht fassen und halten kann." Dann aber fährt er fort: „Das wäre wohl eine andere Frage, ob Gott etlichen im Sterben oder nach dem Sterben den Glauben könnte geben und also durch den Glauben könnte selig machen. Wer wollte daran zweifeln, daß er das tun könnte! Aber daß er es tue, kann man nicht beweisen."[2])

---

[1]) Erl. 19², 180 f. [2]) Erl. 22, 36.

Sodann: In der Behauptung, nur der Gottes Wort annehmende Glaube mache selig, scheint die Forderung zu liegen, daß jeder, dem Gottes Wort entgegentrete, alles, was ihm darin gesagt werde, gehorsam und blind anzunehmen habe. Und in der Tat hat Luther ein derartiges Vertrauen zu Gott, da der Mensch jedes Wort seines Gottes als Wahrheit hinnimmt, für das an sich Normale gehalten. Aber er hat dies nicht als Forderung aufgestellt. Denn nach seiner Überzeugung wäre sie für den sündigen Menschen unerfüllbar, weil dieser dem Göttlichen so entfremdet ist, daß er Gottes Wort gar nicht als Gottes Wort erkennen kann. So hat er nur dies gefordert, dies aber auch bei Verlust der ewigen Seligkeit, daß sich jeder dem Worte Gottes, das sich seinem Gewissen durch Wirkung des heiligen Geistes als Gottes Wort bezeuge, unterwerfe, auch wenn er dessen Richtigkeit noch nicht selbst einsehen könne.[1]) Darum konnte er den ersten Menschen ihr Weichen von dem Worte Gottes als Sünde des Unglaubens anrechnen, weil sie wußten, daß es sich um ein Wort Gottes handle.

Endlich: Wer ein objektiv vorliegendes Wort Gottes, wer eine reale Selbstoffenbarung Gottes leugnet, der muß natürlich diese ganze Auffassung Luthers vom Glauben als falsch verwerfen. Gibt es nur natürliche Entwicklung des Menschen in eigener Kraft, strahlt keine Sonne göttlicher Kundgebung in diese Welt hinein, so kann auch keine Rede davon sein, daß sich die in dem Menschenherzen regenden Keime der Religiosität den Strahlen dieses Lichts zuzuwenden haben. Dies dürfte der letzte tiefste Grund sein, warum gerade in neuester Zeit so vielen Luthers Glaube um seines Inhalts willen widerwärtig ist, wenn sie ihn gleich um seiner Intensität willen bewundern.

Denn was wird man dann unter „Glaube" verstehen, wenn man ihn von seiner objektiven Norm, die zugleich sein Inhalt ist, von dem Worte Gottes abgetrennt hat? Jede Regung des religiösen Triebes. Und wenn es die elendesten Wasserschößlinge sind: je geiler und wilder sie aufschießen, desto mehr wird man sie bewundern. Über die wunderlichsten Äußerungen dürfen wir uns nicht mehr wundern.

---

[1]) Vgl. mein 1. Heft: Der Glaube an das Wort Gottes S. 80 ff.

Wernle definiert ganz einfach: „Glaube ist Begeisterung" und spottet über den „Glaubensmethodismus des Paulus", welcher „über den Götzendienst losfährt ohne Verständnis für fremde Religionen", insofern er die auch bei Heiden sich findende religiöse Begeisterung nicht als Glauben bewundern will; welcher unter „Glaube" „den Eintritt in die christliche Gemeinde" verstanden haben soll, insofern diese mit dem Begriff „Glaube" einen bestimmten, nur bei ihr zu findenden Inhalt verband. „Der extreme Pessimismns [des Paulus] und der Satz von dem alleinseligmachenden Glauben in der alleinseligmachenden Kirche sind Korrelate. Jesus kennt sie beide nicht." [1])

Oder Harnack schreibt in seinem „Wesen des Christentums": [2]) „Wir haben neuerdings ein schönes Buch erhalten von Weinel: ‚Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter'. Weinel hat die vernachlässigten Probleme, in welchem Umfange und in welchen Formen der ‚Geist' in dem Leben der ältesten Christenheit wirksam gewesen ist, und wie die hierhergehörigen Erscheinungen zu beurteilen sind, vortrefflich erörtert." Nun, dieses Buch schildert die ersten Christen nach ihren „religiösen Erlebnissen" in einer solchen Weise, daß wir erwarten, der Verfasser werde auf diese bis zur Tollheit aufgeregten, in albernsten Einbildungen sich berauschenden Christen mit tiefer Verachtung und bitterem Spotte herabblicken. Denn in was für „Wirkungen" soll sich ihr „Glaube" kundgetan haben? Er schildert uns ihre Krampfzustände, unwillkürlichen Bewegungen, geistgewirktes Handeln in der Ekstase, geistgewirktes Hören ohne Verstehen, Hören einer in deutlichen Worten redenden Geisterstimme, Doppelbewußtsein, Gehörsillusionen, Gesichtsillusionen, Sehen eines Lichtscheins, Visionen mit Auditionen verbunden, Gedankenlesen, Wirkungen des Geistes auf dem Gebiet des Geschmacks, des Geruchs, des Tastsinns, Hyperästhesie, Anästhesie, Schweben, Hexenschlaf, unabsichtliche geistige Übertragung, Suggestion und Autosuggestion.[3]) Aber beim Anblick solcher verrückten Schwärmer empfindet der Verfasser keineswegs Zorn oder Abscheu. Vielmehr redet er mit warmem Interesse von „der Fülle dieser geistgewirkten Erfahrungen" und meint: „Die Er-

---

[1]) Wernle a. a. O. S. 78. 109. 112. 134. [2]) S. 103 f.

[3]) Alle diese Ausdrücke bei Weinel schon im Inhaltsverzeichnis S. X f.

lebnisse, die uns auf den vorstehenden Blättern beschäftigt haben, erregen teils durch ihre Seltsamkeit und wunderbare Natur Staunen und Interesse, teils nötigen sie durch die in ihnen sich kundtuende Tod, Teufel und Welt überwindende Kraft dem Beschauer Bewunderung und Ehrfurcht ab." Wenngleich ihm „nur ein von dieser Kraft getragener ‚vernünftiger Gottesdienst' dem christlichen Glauben an den Vater im Himmel zu entsprechen scheint", so „blickt er doch mit Ehrfurcht zu der Welt überwindenden Kraft auf, die sich in den geistgewirkten Erlebnissen kund tut".[1]) Nicht also von dem Inhalt einer Überzeugung soll es abhängen, ob sie „Glaube" ist oder nicht; sondern jede Überzeugung, auch die reinste Einbildung verdient ehrfurchtsvolle Bewunderung und ist Glaube, wenn sie nur kraftvoll ist. Nicht was man glaubt, ist entscheidend, sondern wie man glaubt. Ist der Glaube nun gar zu toll, so muß man wohl hinzufügen, daß er nicht „vernünftig" ist. Aber, falls er sich nur in eiserner Gewißheit und rücksichtsloser Siegeszuversicht äußert, so muß man ihn doch als einen hohen Vorzug bewundern.

Nach Luther dagegen gibt es nur Einen Glauben, das Hangen an der objektiven Wirklichkeit, an dem Einen Gott, der da ist, an dem, was er von sich geoffenbart hat, an seinem Worte. Alles andere ist Unglaube. Will man auch solche andere angebliche oder wirkliche Überzeugungen „Glaube" nennen, um das Gesamtgebiet, von dem man redet, mit einem einheitlichen Namen zu bezeichnen, so muß man sich wenigstens darüber klar sein, daß dies eine ebenso mißbräuchliche Verwendung dieses Begriffs ist, als wenn man von der „Sittlichkeit" eines Menschen redet, der total unsittlich lebt. Man faßt dann unter einem rein formalen Begriffe solches zusammen, was eventuell als Glaube und Unglaube einander direkt entgegensteht. Nach Luther ist ein falscher Glaube eben nicht Glaube, sondern Unglaube. Wie könnte es auch anders sein, wenn es wirklich einen lebendigen Gott gibt, an dem der Mensch hangen soll, und wenn dieser Gott sich dem Menschen kund getan hat, damit er an ihm hangen könne, nicht aber mit einem Bilde seiner Phantasie oder seiner bösen Neigungen sich betrüge?

[1]) a. a. O. S. 228 und VIII.

Daher ist es auch durchaus unlutherisch und unbiblisch, wenn W. Herrmann „unter dem Glauben nichts weiter versteht als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundmachenden Macht".[1]) Gewiß soll der Mensch Gott auch als eine Macht anerkennen, wenn Gott sich ihm als solche kundgibt. Und gewiß ist diese Anerkennung, solange uns Gott nicht mehr von sich geoffenbart hat, die einzige Ehre, die wir ihm zu erzeigen vermögen. Wer aber um dieses „Innewerdens Gottes" willen den Glauben zu haben und auf Gottes Macht sich verlassen zu dürfen meint, der ist von dem Unglauben beherrscht, welcher nicht den wahren Gott erkannt hat, sondern „sich einen neuen Gott malt".

Oder ein anderer Theologe der Ritschlschen Schule, Fr. Niebergall erklärt: „Glauben ist — Deuten nach großen Zwecken zur Gestaltung des Lebens nach dieser Zweckdeutung." [2]) Doch, wozu all die modernen Alterierungen des Glaubensbegriffs aufzählen und kritisieren? Das ist der gemeinsame grundstürzende Irrtum der Neologie, daß sie jede Regung des religiösen Bewußtseins als das entscheidende „Erlebnis" auffaßt, jede daraus folgende „Stimmung" für Glauben ansieht. Wie man dazu gekommen ist, dürfte wohl begreiflich sein. Man sah mit Entsetzen, wie viele mit dem gesamten Gebiete des Religiösen fertig zu sein meinten. Man sehnte sich danach, ihnen doch wieder irgendwelchen religiösen Sinn einzuflößen. Von dieser schmerzlichen Betrübnis und diesem dringenden Verlangen getrieben hat einst Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" „den Gebildeten unter ihren Verächtern" zunächst zugerufen, es sei einerlei, was für eine Religion sie hätten, wenn sie nur erst einmal überhaupt Religion hätten. So freut man sich auch heute, wenn man einen Menschen nur erst bewogen hat, sich um religiöse Fragen zu kümmern, und ist hochbeglückt, wenn jemand in persönlichem Erlebnisse von Gott als einer Macht überzeugt worden ist. Man vergißt aber, ja man leugnet geradezu, daß dies keineswegs der Glaube ist, auf den alles ankommt, der Glaube, dem alle anderen religiösen Regungen nur vorarbeiten

---

[1]) W. Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen, Zeitschrift für Theologie und Kirche I (1891) S. 53.

[2]) Niebergall, Christus und der Glaube, Zeitschrift für Theologie und Kirche XI (1901) S. 276.

sollen; man vergißt, daß aller andere sogenannte Glaube nicht allein wertlos ist, sondern auch zu einer Anklage für uns wird, wenn er uns nicht dazu gedient hat, nach dem Einen rechtfertigenden Glauben zu suchen.

Aus dieser Verwechselung erklärt sich auch die oben[1]) besprochene Behauptung der modernen Theologie, der Weg zum Glauben sei für die Verschiedenen durchaus verschieden, also der Weg Luthers in keiner Weise maßgebend. Man sieht eben als das zu erreichende Ziel nicht den einen rechtfertigenden Glauben an, sondern etwa „das Innewerden Gottes". Dieses aber ist in der Tat auf unendlich verschiedenen Wegen zu erreichen. Dazu führt den einen das Verlangen nach dem Besitze der Wahrheit, den anderen die Sehnsucht nach sittlicher Kraft, den dritten das Schuldbewußtsein, den vierten ein ästhetisches Bedürfnis, den fünften der Trieb, gegenüber bedrängenden Gewalten sich selbst zu behaupten. Dazu verhilft diesem die Not des Lebens, jenem ein „überwältigendes" Glück, diesem die Beobachtung des auffallenden Ergehens gottloser Menschen, jenem der Eindruck, den eine sittliche Persönlichkeit, etwa Jesus Christus, auf ihn macht. Niemand kann die Fälle der hier vorliegenden Möglichkeiten aufzählen. Aber dieses Erwachen des religiösen Bewußtseins entscheidet nicht über das ewige Geschick des Menschen. Wenn „wir einmal den Gedanken des überweltlichen Gottes erfaßt haben," worauf die Modernen alles Gewicht legen, so macht uns dies nicht einmal immer eingebildeterweise selig; es wird uns vielmehr dann, wenn wir nicht irgend einen, sondern den überweltlichen Gott erfaßt haben, zunächst nur unselig machen. Rettung bringt einzig der rechtfertigende Glaube.

Welches ist denn der Glaube, der den Sünder vor Gott rechtfertigt? In der Gegenwart ist vor allem die Frage brennend geworden, was Jesus Christus mit der Rechtfertigung zu tun habe.

Harnack hat die Bedeutung Jesu darin gesetzt, daß er „die tiefste und umfassendste Botschaft gebracht, die den Menschen an

[1]) S. 22 f.

seinen Wurzeln faßt und sich an die ganze Menschheit richtet — die Botschaft von Gott dem Vater". Darum soll Christus sich „den Sohn Gottes" genannt haben: „Er weiß, daß er den Vater kennt, daß er diese Erkenntnis allen bringen soll nnd daß er damit das Werk Gottes selber treibt".[1]) Oder Schürer schreibt: „Das Sohnesverhältnis Christi zu Gott" „ist nicht ein naturhaftes, physisches oder metaphysisches, sondern ein ethisches. Es steht in Analogie mit dem Verhältnis aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater.[2]) Aber ... auf Grund seiner innigen Beziehung zu Gott hat er eine einzigartige Gotteserkenntnis. ... Eben darum kann er allein den Vater offenbaren ... Er verkündigt, was in ihm lebt." „Auch in der Predigt Jesu macht sich die zeitgeschichtliche Hülle doch noch stark geltend ... Aber bei der Würdigung jeder geschichtlichen Persönlichkeit ist nicht ihre Bedingtheit durch das Alte zu betonen, sondern das schöpferische Neue, das sie gebracht hat." [3])

Dann aber hat auch für „das religiöse Erlebnis" Jesus Christus keine andere Bedeutung, als daß wir von ihm erfahren haben, Gott sei ein gnädiger Vater. Wer freilich mit der fatalen Gewohnheit moderner Theologen, die Ausdrücke der früheren Christenheit beizubehalten, aber ihrer ursprünglichen Meinung zu entkleiden, nicht schon vertraut ist, der wird in Harnacks hiehergehörenden Ausführungen kaum etwas Auffallendes finden. Redet er doch von „der Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus", von „dem gnädigen Gott, mit dem wir durch Christus versöhnt sind"; „durch Christus haben wir Frieden und Freiheit in Gott erlangt".[4]) Ist das nicht völlig biblisch? Aber — warum lesen wir niemals bei ihm: „Um Christi willen empfangen wir Vergebung der Sünden" oder „durch Christi Tod sind wir mit Gott versöhnt" oder „durch den Glauben an Christus werden wir gerecht"? Derartige Sätze lassen sich nicht so leicht mißdeuten, wie die von ihm gewählten. Denn „die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus" will bei ihm nur besagen, daß durch Christus uns Gottes Gnade verkündigt ist oder

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 82.

[2]) Dazu bemerke man, daß nach Schürer S. 8 Gott der liebende Vater aller Kreaturen ist. [3]) Schürer a. a. O. S. 10 f., 19.

[4]) Harnack a. a. O. S. 169.

etwas Ähnliches; nicht aber, daß es ohne Christum keine Gnade für uns gibt. Die Worte: „Wir sind durch Christus mit Gott versöhnt", meinen nichts weiter, als daß mit uns eine Änderung vorgegangen ist, daß wir durch Christi Verkündigung von dem gnädigen Vater Vertrauen zu Gott gewonnen und unsere Abneigung gegen Gott aufgegeben haben; nicht aber, daß das Verhältnis Gottes zu uns durch Christus eine Änderung erfahren hat. Der Satz „wir haben durch Christus Frieden in Gott" will nicht mehr aussagen, als daß wir infolge der beruhigenden Lehre Jesu uns in Gott geborgen fühlen; nicht aber, daß er die Feindschaft zwischen uns und Gott aufgehoben, uns Frieden mit Gott erworben hat.

Doch, wenn Christus zu unserer Rechtfertigung nichts weiter beiträgt, als daß wir durch ihn Gott als unseren Vater kennen lernen, dann bedürfen wir ja gar nicht notwendig seiner selbst. Dann ist es doch genügend, wenn irgend ein anderer Mensch uns Christi Wissen vom Vater wiederholt. Ja, dann brauchen wir überhaupt gar nichts von Christo zu erfahren. Es ist hinreichend, wenn irgend ein anderer, ohne etwas von Christo zu sagen, als seine Überzeugung uns vorträgt, daß Gott unser Vater ist. Vermag er nur damit Eindruck auf unser Gemüt zu machen, so haben wir alles, was wir gebrauchen. Ja, dann können möglicherweise auch Heiden „evangelischen Glauben" besitzen, dann eben, wenn sie selbständig oder mit anderer Hilfe das finden, was auch Jesus verkündigt hat, daß nämlich Gott unser Vater ist.

In der Tat ist dies Harnacks Ansicht. Er schreibt: „Als ein lebendiges trifft das Wort unser Herz. Das braucht nicht immer direkt das in das Bild des lebendigen Christus gefaßte Wort zu sein — ein Christ kann dem anderen ein Christus werden —, aber immer muß dies Wort uns in dem Feuer einer lebendigen Persönlichkeit treffen, wenn es zünden soll. In diesem Sinne nimmt der evangelische Glaube die ganze Kirchengeschichte, ja die ganze Religionsgeschichte für sich in Anspruch".[1]) Das also, worin man die Bedeutung Christi zu sehen hat, können auch andere uns leisten, auch andere können uns Gott als den Vater erkennen

[1]) Harnack, Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte, Christliche Welt XIII (1899) Sp. 124.

lehren. Wer dieses weiß, hat evangelischen Glauben. Mag uns nun dieser Glaube in der evangelischen Kirche oder wo sonst begegnen, etwa außerhalb der Kirchengeschichte auf dem Gebiete anderer Religionen — überall, wo dieser Glaube lebt, ist evangelischer Glaube vorhanden. Was liegt daran, wie man zu ihm gekommen ist, ob durch Christum oder ohne ihn — auch unter Juden, Heiden, Muhammedanern kann es solchen Glauben geben.

Aber wie können wir dann diesen „evangelischen Glauben" auf Luther zurückführen? Das Verdienst Luthers besteht nach Harnack nur darin, daß er „in einer Gemeinschaft von Millionen die Überzeugung geweckt hat, daß Gott mit uns nicht anders handelt als durch den Glauben, daß Gott das Wesen ist, auf das man sich verlassen kann und daß er größer und gütiger ist als unser Herz".[1])

Mit anderen Worten: An sich hat die Rechtfertigung nichts mit Christo zu tun. Auch wenn man nichts von Christo weiß, kann man den Glauben, auf den es ankommt, besitzen. „Das Evangelium behauptet nicht, daß Gottes Barmherzigkeit auf die Sendung Jesu beschränkt sei." [2]) Nur freilich wir, die wir von Kindheit auf unter dem Einflusse Christi stehen, wir erfahren das, was uns zum rechten Glauben bewegen soll, wir erfahren von dem gnädigen Gott in der Regel durch Christum, entweder direkt aus seinen Worten oder indirekt durch andere Christen. „So pflanzt sich noch heute in Tausenden der christliche Glaube fort, nämlich durch Christus",[3]) — in anderen dagegen ohne ihn.

Hören wir nun den Mann, von dem wir gelernt haben, was „evangelischer Glaube" heißt! Luther schreibt: „Er [der Apostel Paulus] setzt auch merklich dazu: ‚Durch Jesum Christum, unsern Heiland', damit er uns unter Christo behalte, wie die jungen Hühnlein unter der Gluckhenne. Denn also spricht er selbst Matthäi 23: O Jerusalem, wie oft habe ich gewollt sammeln deine Kinder, wie eine Gluckhenne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt! Hierinnen die Art des rechten lebendigen Glaubens wird gelehret. Der ist also getan, daß nicht genug ist zur Seligkeit, ob du an Gott glaubst, wie die Juden und viele

---

[1]) Daselbst Sp. 77. [2]) Harnack, Wesen des Christentums S. 92.
[3]) Harnack, Wesen des Christentums S. 116.

andere tun, welchen er auch wiederum viel Gutes tut und große Gaben gibt zeitlich. Sondern durch Jesum Christum mußt du an Gott glauben ... Darum ist der heilige Apostel so fleißig, an allen Orten, wo er die Gnade und den Glauben predigt, dazuzusetzen ‚durch Jesum Christum', auf daß nicht jemand einherplumpe und spreche: Ja, ich glaube an Gott und lasse es dabei bleiben. Nein, lieber Mensch, du mußt also glauben, daß du wissest, wie und durch welchen du mußt glauben ... Denn es wird kein Glaube genugsam sein ohne christlichen Glauben, welcher an Christum glaubt und allein durch Christum, und sonst nicht, empfäht diese zwei Stücke, nämlich Genugtuung göttlicher Gerechtigkeit und Gnade oder Schenkung der ewigen Seligkeit ... Darum müssen wir uns unter dieser Gluckhenne Flügel schmücken und nicht in eigenes Glaubens Vermessenheit ausfliegen. Der Küchelweih wird uns sonst geschwind fressen." [1])

Warum fordert Luther mit solcher Bestimmtheit den Glauben an Christum? Warum soll nur dieser uns wirklich Gottes Gnade und Vergebung vermitteln? Diese Frage führt uns zu einer charakteristischen Eigentümlichkeit der Theologie Luthers.

Bekanntlich ist die kirchliche Auffassung von dem versöhnenden Tun und Leiden Christi auf das Schärfste durch die Socinianer angegriffen worden. Sie haben diese Lehre mit solchem Scharfsinn kritisiert, daß die späteren Bestreiter derselben nichts Neues mehr hinzuzufügen gewußt haben. Am meisten Eindruck aber dürfte der eine von ihnen erhobene Einwand gemacht haben: Wie kann, was Christus getan oder erlitten hat, solchen zugute kommen, die nicht dasselbe getan oder gelitten haben? Sündigen ist doch etwas rein Persönliches. So muß auch, wenn Sünde gestraft werden soll, die Person, die gesündigt hat, leiden. Gutes tun ist doch etwas rein Persönliches. So kann doch nicht, was Christus Gutes getan hat, anderen angerechnet werden, die gar nicht daran beteiligt sind.

Wer könnte sich dem Gewichte dieses Einwandes entziehen? Um so notwendiger ist die Frage, gegen welche Anschauung von der Sündenvergebung er gerichtet ist. Nicht Luthers Lehre wird von ihm getroffen, nur Zwinglis Lehre.

---

[1]) Erl. 7², 184. 186 f.

Nach Zwingli hat Christus für die Sünden der Welt genug getan. Wer selig wird, der wird es um Christi willen. Aber man kann durch ihn selig werden, ohne auch nur irgendetwas von ihm zu wissen. Denn eines Glaubens an Christum bedarf es nicht, nur des Glaubens an Gott. Und diesen Glauben können auch Heiden besitzen, haben ohne Zweifel auch Heiden besessen. „Nichts hindert, daß Gott auch unter den Heiden sich solche auserwählt, die ihn ehren, ihn achten und nach dem Tode mit ihm vereinigt werden.“ Zwingli zählt einige solche Männer mit evangelischem Glauben auf: „Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen, die Scipionen usw.“ „Denn,“ so fährt er fort, „es gibt keinen braven Mann, kein heiliges Gemüt, keine gläubige Seele von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende, welche du dort nicht bei Gott sehen sollst.“ „Jeder,“ meint er, müsse „des heiligsten Seneka Glauben anstaunen.“

Wenn Zwingli daneben vielfach den seligmachenden Glauben als Vertrauen auf Christum bestimmt, so ist das nur die in Bezug auf uns, die wir in der Christenheit aufgewachsen sind, passende Definition. Wir wissen ja von Christo, in dem sich die Gnade Gottes am hellsten geoffenbart hat. Darum, wenn wir glauben, d. h. Gott als die Macht über alles ehren, so tun wir es, weil wir uns auf die in Christo sich kundtuende Gnade verlassen. Die Heiden, die nichts von Christo wissen, kommen also auf anderem Wege zu demselben seligmachenden Glauben.

Danach bedarf es keiner besonderen Hervorhebung, daß die modernen Anschauungen von dem rechtfertigenden Glauben nichts weniger als neu und originell genannt werden dürfen, vielmehr schon von dem durch die kirchengeschichtliche Entwicklung überwundenen Zwingli vorgetragen sind. Nur insofern weicht Harnack von Zwingli ab, als nach diesem eine wirkliche, objektive Versöhnung Gottes durch Christum geschehen ist und Gott erst um dieses Tuns Christi willen vergeben kann, während nach Harnack es keiner solchen Versöhnung bedarf, vielmehr Gott über die Sünde keinen Zorn empfindet, sondern allezeit zum Verzeihen bereit ist, so daß es unserseits nur der Erkenntnis dieses angenehmen Tatbestandes bedarf. Zwingli hat also nicht den Mut Harnacks gewinnen können, sich in offenen Widerspruch zu all den Worten des Neuen Testaments

zu setzen, nach welchen in keinem anderen Heil ist als in Christo und niemand zum Vater kommt als durch Christum. Er will nur in solchen Stellen nicht lesen, daß allein der Glaube an Christum uns retten könne, sondern nicht mehr als daß Christi versöhnendes Tun uns ermöglicht habe, nach dem Tode zu Gott zu kommen.

Eben dieses aber, was er vor Harnack voraus hat, setzt seine Versöhnungslehre den Angriffen der Socinianer aus. Denn wenn Christi Genugtuung auch einem Heiden, der überhaupt nichts von Christo weiß, den Himmel öffnen kann, dann ist nicht zu verstehen, wie Gott ihm, dem sündigen Menschen das Tun Christi anrechnen kann, als wäre es sein eigenes Tun. Nur mit Luthers Rechtfertigungslehre ist dieser Einwurf zurückzuweisen. Denn in ihr kommt auch das Wahrheitsmoment zur Geltung, das die Stärke dieses Einwurfs ausmacht.

Nach Luther bedarf es, um Vergebung zu erlangen, des Glaubens an Christum, des Vertrauens auf das, was er für uns getan hat. Nur dem an Christum Glaubenden kann Gott das Verdienst Christi so zurechnen, als wäre es von ihm selbst erworben. Denn weil Sünde eine die Person belastende Schuld ist, kann sie nicht so abgetan werden wie etwa ohne eigenes Verschulden gemachte pekuniäre Schulden, die erledigt sind, wenn ein Dritter sie bezahlt hat. Die Sünde bewirkt nach Luther nicht nur einen objektiven Defekt, der ausgeglichen werden muß, sondern ist auch eine subjektive Verschuldung, die aufgehoben werden muß. Jenen objektiven Defekt hat Christus ausgeglichen: „Darum hat uns Gott gegeben zum ersten einen Menschen, der für uns alle der göttlichen Gerechtigkeit aller Dinge genug täte".[1]) Diese subjektive Verschuldung kann nicht ohne eine persönliche Beteiligung des Schuldigen an der Sühnung seiner Sünde aufgehoben werden: „Zum anderen geußt Gott solche Gnade und Reichtum durch denselbigen Menschen [durch den Glauben an Christum] aus ... Von dir will Gott haben aller seiner Gebote Erfüllung und Genugtuung seiner Gerechtigkeit, ehe er deinen Glauben aufnimmt zur Seligkeit." [2]) Vergebung kannst du nur dann erlangen, wenn du an dem versöhnenden Tun Christi so partizipierst, daß Gott von dir die durch Christum ge-

[1]) Erl. 7², 186. [2]) Erl. 7², 186.

leistete Genugtuung empfängt. Solche Beteiligung an dem sühnenden Tun Christi sieht Luther in dem Glauben an Christum.

„Der eigene Glaube eines jeden ist sowohl notwendig als auch genug zur Vergebung der Sünden und zum Heil, der Glaube, welcher uns Christum zubringt, d. h. uns zu Einem Fleische, zu Bein von seinen Beinen und alles mit ihm gemeinsam macht, so daß sich an ihm und in ihm unser Gewissen rühmt, daß wir allein durch sein Blut und sein Verdienst gerechtfertigt leben und gerettet in Ewigkeit leben werden, der Christusglaube.“ [1]) Wenn Luther immer wieder behauptet, die Rechtfertigung erfolge dadurch, daß Gott dem Sünder das Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen Christi so zurechne, als könnte es als von dem Sünder selbst ausgesagt werden, so sieht er dies stets vermittelt durch den Glauben an Christum, in welchem der Sünder sich dieses von Christo Geleistete „im allerinwendigsten Grunde des Herzens“ [2]) aneignet, so, daß sich in ihm das von Christo Geleistete potenziell, ethisch wiederholt. Der Erfolg des Glaubens an Christum besteht darin, daß dem Sünder zu eigen ist, zu seinem Eigentum geworden ist, was Christus geleistet hat: „Christi Gerechtigkeit wird meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube“.[3]) Das Wesen des Glaubens an Christum besteht darin, daß der Sünder es sich zu eigen macht: „Der Glaube ist die Aneignungsfähigkeit“[4].)

In einer doppelten Beziehung aber ist der Glaube, der ja Reue in sich schließt, eine persönliche Beteiligung an dem Tun Christi. Beides faßt Luther zusammen, wenn er seinen Ordensbruder ermahnt, sagen zu lernen: „Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde. Du hast angenommen das Meine und mir gegeben das Deine. Du hast angenommen, was du nicht warst, und hast mir gegeben, was ich nicht war.“ [5]) Die Partizipation an Christi Tun bezieht sich also zunächst auf sein Leiden: „Ich bin deine Sünde“; was du leidest, als wärest du ein Sünder, das ist meine Sünde, meine Schuld; ich erkenne an, daß das auf Golgatha über meine Sünde ergangene Gericht gerecht ist.

---

[1]) Erl. opp. var. arg. 6, 274. [2]) Erl. 50, 250. [3]) Erl. 5[2], 121.
[4]) Vis apprehensiva, s. Luthers Disputationen, herausgegeben von Drews, 812. [5]) Enders, Luthers Briefwechsel 1, 29.

Luther führt das auch näher aus: „Du mußt an dich nehmen solche Affektion oder Empfindung desselben Leidens, gleich als littest du es selber in und mit Christus ... Christus hat in dem Leide die Person von uns Sündern an sich genommen. Darum sollen wir in unseren Herzen also erscheinen vor Gott, als er von unsertwegen wollte erscheinen vor den Menschen; und wie er von unsertwegen hat gewehklagt, also sollen wir uns selber wehklagen über ihn; wie er zu den Weibern sprach: ‚Ihr Töchter Jerusalems sollt nicht weinen über mich, sondern über euch und eure Kinder'. Darum wer nicht sich selber im Leiden Christi erkennt und findet, der versteht es nicht genugsam und hat vergebens umsonst Mitleid mit Christo, so er aus dem Leiden Christi nicht lernt [mit] ihm selber [1]) Mitleid zu haben ... Wenn du in deinem Gewissen leidest Anklage vor Gott, Pein und den Tod, so weine und erkenne, daß es alles verdient sei, und siehe an Christum, der es alles leidet unschuldiglich und unverdient. Dessen tröste dich allein." [2]) „Die bedenken das Leiden Christi recht, die es also ansehen, daß sie herzlich davor erschrecken und ihr Gewissen gleichsam sinkt in ein Verzagen. Das Erschrecken soll daher kommen, daß du siehest den gestrengen Zorn und unwandelbaren Ernst Gottes über die Sünde und die Sünder, daß er auch seinem eigenen allerliebsten Sohn hat nicht wollen die Sünder losgeben, er täte denn für sie eine solche schwere Buße ... Das eigene natürliche Werk des Leidens Christi ist, daß es ihm den Menschen gleichförmig mache, daß, wie Christus an Leib und Seele jämmerlich in unseren Sünden gemartert wird, müssen wir auch ihm nach also gemartert werden im Gewissen von unseren Sünden. Es geht auch hier nicht zu mit vielen Worten, sondern mit tiefen Gedanken und Großachtung der Sünden. Nimm ein Gleichnis! Wenn ein Übeltäter würde gerichtet darum, daß er eines Fürsten oder Königs Kind erwürgt hätte und du sicher wärest und sängest und spieltest, als wärest du ganz unschuldig; bis daß man dich schrecklich angriffe und überwände [überführte], du hättest den Übeltäter dazu vermocht: Siehe, hier würde dir die Welt zu enge werden, sonderlich wenn dein Gewissen dir auch abfiele [gegen

[1]) Nach dem ganzen Zusammenhange kann das „ihm selber Mitleidung haben" kaum etwas anderes bedeuten als „mit sich selbst Mitleid haben".

[2]) Erl. 16², 31 f.

dich zeugte]. Also viel ängster soll dir werden, wenn du Christi Leiden bedenkst. Denn die Übeltäter, die Juden, wiewohl sie nun Gott gerichtet und vertrieben hat, sind sie doch deiner Sünde Diener gewesen, und du bist es wahrhaftig, der durch seine Sünde Gott seinen Sohn erwürgt und gekreuzigt hat ... Da wird nichts anders aus: Dem Bild und Leiden Christi mußt du gleichförmig werden, es geschehe im Leben oder in der Hölle. Zum wenigsten mußt du am Sterben in das Erschrecken fallen und zittern und beben und alles fühlen, was Christus am Kreuze leidet. Nun ist es grausam, am Todbett es zu erwarten. Darum sollst du Gott bitten, daß er dein Herz erweiche und lasse dich fruchtbarlich Christi Leiden bedenken. Denn es auch nicht möglich ist, daß Christi Leiden von uns selber möge bedacht werden gründlich, Gott senke es denn in unser Herz." [1])

Dann, wenn wir in den „Schrecken des Gewissens" persönlich der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, wie sie in dem Leiden Christi sich kundtut, Recht gegeben haben, dann sollen wir auch die andere Seite dieses Leidens, die dadurch geschehende Sühnung der Sünde, uns innerlich aneignen. Dann sollst du „durchhin dringen und ansehen sein [Christi] freundlich Herz, wie voller Liebe das gegen dir ist, die ihn dazu zwingt, daß er dein Gewissen und deine Sünde so schwerlich trägt ... Danach weiter steig durch Christi Herz zu Gottes Herz und siehe, daß Christus die Liebe dir nicht hätte mögen erzeigen, wenn es Gott nicht hätte gewollt in ewiger Liebe haben, welchem Christus mit seiner Liebe gegen dir gehorsam ist. Da wirst du finden das göttliche gute Vaterherz und, wie Christus sagt, also durch Christum zum Vater gezogen. Da wirst du denn verstehen den Spruch Christi: Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen einigen Sohn gab. Das heißt dann Gott recht erkannt, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit, die erschrecklich sind, sondern bei der Güte und Liebe ergreift." [2]) Indem wir Gott so bei seiner Liebe, die in Christo der Welt Sünden trägt, „ergreifen", können wir „unsere Sünden auf Christum schütten und das Gewissen ledig machen". „Dann wirfst du aber deine Sünde von dir auf Christum, wenn du festiglich glaubst, daß seine Wunden und Leiden sind deine Sünde, daß er sie t r a g e und b e z a h l e." [3])

---

[1]) Erl. 11², 158. [2]) Erl. 11², 161 f. [3]) Daselbst S. 160.

Wie in der Verkündigung des Propheten ‚er trug unsere Schmerzen‘ „durch das Pronomen ‚unsere‘ das Leiden Christi uns zugeeignet wird,“ so eignet es sich unser Glaube an, so daß „es eigentlicher Weise unser wird“. Der Glaube sagt sich: „Wenn er selbst meine Schmerzen und Krankheiten d. h. meine Sünden und meiner Sünden Strafen getragen hat, so bin ich frei sowohl von der Schuld wie von der Strafe und brauche das Gericht Gottes nicht zu fürchten.“ „Das Eine unterscheidet unsere Religion von allen anderen Religionen. Die Christen allein sind nicht darum gerecht, weil sie selbst etwas tun, sondern weil sie die Werke eines anderen ergreifen, nämlich Christi Leiden.“ „Wir müssen aus uns selbst herausgehen und einfältig von ganzem Herzen auf eine fremde Gerechtigkeit vertrauen, so daß wir sozusagen zwischen Himmel und Erde schweben und die Gerechtigkeit glauben, die wir auf keine Weise empfinden, die uns durch das Wort angeboten wird. Daher kommt es auch daß diese Lehre nicht anders gelernt wird, als wenn der Heilige Geist der Lehrer ist.“ [1])

Zusammenfassend können wir sagen: Damit Christi versöhnendes Tun uns zugute komme, bedarf es auf unserer Seite erstens einer persönlichen, selbständigen, affektvollen Zustimmung zu dem Urteile der Heiligkeit Gottes über unsere Sünden und zweitens einer ebenso positiven Ergreifung der in der Dahingabe Christi sich uns kundtuenden rettenden Gnade Gottes, einer Aneignung des Verdienstes Christi. Mit solchem Glauben wird Gott die ihm gebührende Ehre gegeben, ebenso, als wenn wir die verdiente Strafe unserer Sünde willig selbst tragen und dabei das Vertrauen zu seiner erbarmenden Liebe festhalten würden. Wenn Luther hierfür gern den Ausdruck verwendet, wir müßten uns an Christum hängen,[2]) so dürfen wir dabei etwa an einen Menschen denken, der in frevelhaftem Leichtsinne sich zu weit in die reißende Strömung des Flusses hinausgewagt hat, ein anderer setzt sich zu seiner Rettung der Todesgefahr aus; indem nun jener alle Versuche, sich selbst zu retten, aufgibt und sich an den Retter anhängt, erkennt er seinen Leichtsinn als verderbenbringend und seine totale Hilflosigkeit an und vertraut einzig auf die fremde Hilfe. Nur durch

[1]) Erl. opp. exeget. 23. 137 ff. [2]) So z. B. Erl. 19², 37.

diese Selbstbeteiligung an dem Tun des anderen kann er gerettet werden.

So wird also Luthers Versöhnungslehre durch seine Rechtfertigungslehre gegen den Vorwurf gedeckt, als empfingen wir um des uns fremden Tuns Christi willen Vergebung von Gott. Gerechtfertigt ist eben nur der, dem Christi versöhnendes Tun kein fremdes mehr ist.

Anderseits aber ruhen auch alle Aussagen Luthers über Buße und Glauben auf der Voraussetzung, daß durch Christum das objektive Verhältnis Gottes zu den Menschen ein anderes geworden ist, so daß Gott erst infolge des Werkes Christi dem reumütigen und glaubenden Sünder vergeben kann. Nach ihm hat Christus etwas getan, was dem Menschen zugute kommen kann. Und der rechtfertigende Glaube besteht in einer Aneignung dessen, was Christus für uns „erworben" hat. Durch das, was Christus getan hat, läßt der Sünder sich den Mut einflößen, Gottes vergebende Gnade zu umfassen.

Selbstverständlich muß die moderne Theologie über den rechtfertigenden Glauben durchaus anders denken als Luther, weil sie diese seine Voraussetzung nicht teilt. Denn während ihre Vertreter im übrigen sehr verschiedene Anschauungen vortragen, behaupten sie alle gleichmäßig, Christi Lehren, Handeln und Leiden könne wohl eine Umstimmung des Menschen gegen Gott bewirken, habe aber durchaus keinerlei Einfluß auf die Stellung Gottes den Menschen gegenüber gehabt. Die mehr positiv Gerichteten unter ihnen stimmen etwa darin mit Luther überein, daß es einer wirklichen Zuwendung der Sündenvergebung an den einzelnen bedarf, und daß dieses nicht ohne wirkliches Schuldgefühl und wirklichen Glauben geschehen kann. Aber dieses Doppelte soll auch völlig genügend sein. Nach Luther dagegen genügt es nicht. Vielmehr ist durch die Sünde das in dem Herrschaftsgebiete des heiligen Gottes notwendige Gleichgewicht gestört, und dieses muß, damit die vergebende Gnade in Aktion treten kann, wiederhergestellt werden. Christus hat dies geleistet. Damit hat er getan, was wir hätten tun müssen, aber nicht zu tun vermochten. Damit hat er uns „vertreten".

Hören wir etwa Theodor Häring, der fast alle von der kirchlichen Versöhnungslehre verwandten Ausdrücke als noch immer be-

nutzbar aufzuweisen sucht! Er redet von dem Werte des Todes Christi vor Gott, von dem für uns geschehenden Opfertode Christi, davon, daß uns Christi Heilstat zugute kommt, ja von seinem stellvertretenden Leiden und Sterben. Dennoch aber beharrt er eisern dabei, daß alles, was Christus getan hat, einzig und allein die Bedeutung einer für uns bestimmten Offenbarung Gottes habe, keinen anderen Zweck als den einer Einwirkung auf uns, keinen anderen Erfolg als den einer Änderung unserer Gemütsverfassung: „Nicht ausdrücklich und oft genug kann man der nie begründeten Vorliebe für den seltsamen Gedanken widersprechen, daß [zur Vergebung der Sünden] überhaupt etwas vor Gott Wertvolles geschehen müsse, ganz ohne Rücksicht auf uns." „Ich kann im christlichen Gottesbegriff keinen Grund finden, daß etwas geschehen müsse in Bezug auf Gott, was nicht auf uns Bezug hätte." [1]) Es soll durch Christum durchaus nichts an sich anders geworden sein. Nur der Eindruck, den er auf uns macht, soll etwas, nämlich uns nach unserer subjektiven Beschaffenheit, anders machen können.

Dann aber kann die Beibehaltung der von der kirchlichen Theologie verwandten Ausdrücke nur irreleiten. Was etwa meint Häring damit, wenn er von der „Vertretung" Christi redet? Christus, so führt er aus, tritt zu unsern Gunsten ein, weil sein Handeln uns zugute kommt, uns Nutzen bringt. Die Liebe Gottes nämlich kann sich an uns nur dann erweisen, wenn unserseits gewisse Bedingungen erfüllt werden. Diese Bedingungen sind, daß wir Gottes vergebende Gnade erkennen, doch so, daß wir sie niemals auf Mutwillen ziehen können, also die Sünde nicht unterschätzen. Diese Bedingung hat Christus erfüllt. Denn durch sein Reden und Handeln offenbart er uns, daß Gott die Liebe ist, aber es doch nicht leicht mit der Sünde nimmt, vielmehr eben diese überwinden will.

Selbstverständlich ist dies alles durchaus richtig: Gott offenbart uns seine Liebe und seine Heiligkeit, und nur dem Menschen, der ihn so richtig verstanden hat, kann er die Sünde vergeben. Aber inwiefern soll Christus darum unser Stellvertreter genannt werden können? Häring antwortet: Uns kommt es ja zu-

---

[1]) Häring, Zur Versöhnungslehre (1893) S. 65 u. 94.

gute, wenn Christus uns so den Vater offenbart. Denn ohne das würden wir nicht Vergebung empfangen können. Als der Urheber unserer Reue und unseres Glaubens ist Christus unser Vertreter.[1]) Aber das kann doch nicht „Stellvertretung" heißen! Ist denn eine Mutter der Stellvertreter des Knaben, wenn sie diesem eindringlich klar macht, daß der Vater zwar über seine Lüge sehr böse sei, doch aber ihm verzeihen wolle? Gewiß kommt solche Eröffnung über den Vater dem Knaben zugute, weil ihm nicht verziehen würde, wenn er nicht mit Schuldgefühl um Verzeihung bäte. Aber Stellvertretung heißt doch nicht alles, was einem anderen nützlich ist, sondern nur das, was jemand tun oder leiden sollte, aber anstatt seiner von einem anderen getan oder gelitten wird. In diesem Sinne verwendet auch Luther jenen Begriff: „Gottes Sohn selber ist an unsere Statt getreten, hat unsere Sünde auf sich genommen und als selbstschuldig dafür geantwortet".[2]) Es dürfte doch wahrlich dringend wünschenswert sein, daß solche Wendungen wie „stellvertretendes Leiden Christi" ganz vermieden würden, falls man sie nur unter Unterschiebung eines unmöglichen Sinnes verwenden kann.

Warum aber will man von keiner anderen Wirkung des Tuns Christi etwas wissen, als davon, daß es auf uns wie eine „Offenbarung" wirkt? Häring meint: „Von einer Umstimmung Gottes durch eine Leistung Christ kann nicht die Rede sein." [3]) Dem können wir zustimmen. Und vielleicht ist es noch manchen gegenüber notwendig, das zu betonen. Denn mitunter begegnet man einer solchen Vorstellung von der Erlösung durch Christum, als wäre die erbarmende Liebe eigentlich nur bei Christo zu finden, nicht aber bei dem Vater, als würde gleichsam der Vater durch Christi Werk zur Erweisung von Gnade gezwungen, als müßten wir uns gegen den heiligen Gott auf den Heiland berufen; wie etwa jener Vers sagt: „Verdien' ich keine Gnadenblicke, so schau' doch, eh' du mich verdammst, zuvor nach Golgatha zurücke, und dann verdamm' mich, wenn du kannst!" Dem gegenüber ist an Schriftworte zu erinnern wie: „Das alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnte

---

[1]) Häring, Zur Versöhnungslehre S. 78. [2]) Erl. 11[2], 317.
[3]) Häring, Zur Versöhnungslehre S. 64.

durch Jesum Christum; denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber;" oder: „Daran ist erschienen die Liebe Gottes, daß er seinen eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt zur Versöhnung für unsere Sünden." [1]) Weil also Gott in seiner Liebe vergeben möchte, oder damit er vergeben könne, gibt er den Sohn zum Erlöser und vollbringt dieser sein Werk.

Dieses Werk Christi aber soll nur darin bestehen, daß Christus uns umstimmen kann, wie Häring schreibt: „In unserer absolut geistigen und sittlichen Religion ist doch wohl alles Genügende, alles Erforderliche geschehen, wenn Gott die sündige Welt mit sich versöhnt in einer Weise, daß seine Gnade als die alle Sünde verzeihende höchste Macht sich erweist und doch niemals auf Mutwillen gezogen werden kann." [2]) Doch woher weiß er, daß das völlig genügend ist? Andere Christen werden ebenso fest überzeugt sein, daß das zwar durchaus notwendig, aber nicht genügend ist. Und sollte es nicht doch tiefen Eindruck auf uns machen müssen, daß unter diesen Christen unser Reformator sich befindet? Er urteilt: „Der Gnade und Barmherzigkeit [Gottes] ist kein Raum, über uns und in uns zu wirken oder uns zu helfen in ewigen Gütern und Seligkeit: der Gerechtigkeit muß zuvor genug geschehen sein auf das allervollkommenste." „Gott kann der Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlt und genug geschehen." [3]) Sollte er „unsere

---

[1]) 2. Kor. 5, 18 ff.; 1. Joh. 4, 10. [2]) Häring a. a. O. S. 66.

[3]) Erl. 7², 184; 11², 317; 10², 474 usw. W. Herrmann freilich findet bei Luther „klar ausgesprochen, daß für den Verkehr des Menschen mit Gott eine Gott geleistete Genugtuung zum Zwecke der Herstellung seines Gnadenwillens für den Sünder überhaupt nicht in Betracht kommt", daß Luther „diesen aus dem Recht stammenden Begriff" „nur aus freundlicher Rücksicht auf die herrschende Vorstellungsweise für die Versöhnungslehre zugelassen, aber auch seine gänzliche Beseitigung in Aussicht genommen hat". Luther soll „die Einsicht" besessen haben, daß „der Begriff einer von Christus geleisteten Genugtuung einer verkehrten Anschauung über das Verhältnis des sündigen Menschen zu Gott entstammt" („Der Verkehr des Christen mit Gott", 3. Aufl., S. 112). Aber an der Stelle, auf die er sich beruft (Erl. 11², 306), steht das nicht. Luther polemisiert hier gegen das Wort „Genugtuung" nur deshalb, weil die Katholiken bei der Buße Satisfaktionen forderten. An einer anderen Stelle jedoch erklärt er in der Tat, jenes Wort sei auch bei der Versöhnungslehre nicht ganz zutreffend. Doch aus welchem Grunde nicht? Etwa darum, weil es keiner

Religion" nicht „geistig und sittlich" genug aufgefaßt haben? oder sollte nicht vielmehr seine tiefe Erkenntnis der Sünde ihn zur Aufstellung jenes Postulats geführt haben?

Unzweifelhaft gibt es Christen, die ohne den Glauben an eine objektive Wirkung des Tuns Christi sich der Gnade Gottes getrösten können. Und kein Mensch hat das Recht, sie zu „richten", d. h. zu bestimmen, ob sie damit vor Gott bestehen können. Aber daraus folgt weder dies, daß Christi Tun keine objektive Wirkung gehabt, vielmehr das Verhältnis Gottes zur Menschheit ganz so gelassen hat, wie es immer war; noch auch das andere, daß ein Glaube, der davon nichts weiß oder wissen will, der wahre, volle Glaube ist, bei dem man beharren darf, als ob man „es schon ergriffen hätte".

Ohne allen Zweifel gibt es Christen, denen die unbeugsame Heiligkeit Gottes und die folgenschwere Gesetzwidrigkeit der Sünde so grell ins Gewissen geleuchtet hat, daß sie an eine Vergebung Gottes nur dann glauben können, wenn sie auf Christum den Gekreuzigten blickend sagen können: „All' Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagen". Vielleicht haben auch sie früher ohne den Glauben an eine durch Christum bewirkte Änderung des Verhältnisses Gottes zu den Sündern sich mit der Gnade Gottes beruhigen können. Jetzt aber nicht. Wer will zu behaupten wagen, daß sie jetzt im Christentum zurückgekommen sind? Sie selbst können jedenfalls nicht daran zweifeln, daß sie zu einer wahreren Erkenntnis Gottes und der Sünde emporgestiegen sind.

Wenn aber im allgemeinen sehr wenig Verständnis für die Notwendigkeit einer objektiven Sühnung der Sündenschuld zu bemerken ist, so muß uns das gerade in der Gegenwart wundernehmen. Welche Zeit hätte so sehr wie die unsere auf dem natürlichen Gebiete das Herrschen der Gesetze erkannt? Mit wie starker

---

Genugtuung durch Christum bedurft habe? Im Gegenteil, weil es noch „zu schwach und zu wenig von der Gnade Christi geredet ‚ist". Denn Christus habe nicht allein für die Sünde genug getan, sondern uns auch erlöset von des Tods, Teufels und der Höllen Gewalt und ein ewig Reich der Gnaden und täglicher Vergebung auch der übrigen [übrigbleibenden] Sünde, so in uns ist, bestätigt, und [ist] also uns worden eine ewige Erlösung und Heiligung" (Erl. 11², 324).

Überzeugung redet man von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze! Jeder weiß, daß eine durch Mißachtung eines Naturgesetzes eingetretene Verwirrung niemals durch bloßes Wünschen oder Bereuen oder gute Vorsätze für die Zukunft wieder aufgehoben werden kann, daß dazu eine neue, entgegengesetzte Einwirkung auf den Naturzusammenhang erforderlich ist. Nur auf dem geistigen und sittlichen Gebiete soll es anders sein? Ja, für die Meinung, daß die durch die Sünde bewirkte Verletzung der sittlichen Naturgesetze keiner Redressierung bedürfe, kann man sich gerade auf die „Geistigkeit und Sittlichkeit" unserer Religion berufen!?

Wer so urteilen kann, der muß entweder die Sünde noch nicht als das, was sie ist, erkannt haben oder er muß sich Gott wie eine Privatperson vorstellen, welche ihre Wohltaten zuwenden kann, wem sie will, als den „Vater", der, „stets zum Verzeihen bereit", seinen Kindern vergibt, wenn sie nur ihr gegen ihn begangenes Unrecht einsehen und abbitten. Für Luther aber ist Gott der König, dessen „Stuhles Feste" Gerechtigkeit ist, jedoch insofern noch von einem irdischen Könige verschieden, als bei diesem der persönliche und der amtliche Charakter nebeneinander, bei Gott dagegen ineinander liegen. Ein König kann sich zu solchem gezwungen sehen, was er als Vater lieber nicht täte. Gott dagegen handhabt und schützt nicht nur die ewige Gerechtigkeit, sondern er ist sie selbst.[1]) Ist nun die Sünde in der Tat das, als was die gesamte heilige Schrift sie auffaßt, so hat sie in die sittliche Weltordnung eine Depravation hineingebracht, eine heillose Unordnung angerichtet, welche nie und nimmer dadurch gehoben werden kann, daß die Urheber dieses Zustandes um Verzeihung bitten. Es ist in die Wagschale des Verhältnisses Gottes zu den Menschen ein Stein von ungeheurem Gewichte gefallen, und nur durch ein entgegen-

[1]) Daher müssen wir auch gegen den in der Gegenwart beliebten Satz protestieren, „das Schuldgefühl sei die eigentliche Strafe in aller Strafe und zugleich der Zweck aller Strafe" (so z. B. Häring a. a. O. S. 77). Denn dann würde jede Strafe Gottes zwecklos, also für Gott unmöglich werden, sobald das Schuldgefühl erzeugt ist; dann könnte es keine ewigen Strafen geben. Die Strafe der Sünde ist vielmehr die mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes eintretende Folge der Sünde. Nur die Weise und die Zeit ihres Eintretens kann von der Gnadenabsicht Gottes, Schuldgefühl zu wecken, bestimmt werden.

gesetzt wirkendes Gewicht kann das Gleichgewicht wieder hergestellt werden. Es muß gesühnt werden, was die Sünde angerichtet hat, wenn Vergebung möglich werden soll.

Wir haben hier nicht zu untersuchen, inwiefern dies durch Christi versöhnendes Tun bewirkt worden ist. Vielleicht werden wir den Zusammenhang zwischen dieser Ursache und jener großen Wirkung nie genügend nachweisen können. Aber wir müssen es als einen unveräußerlichen Bestandteil der reformatorischen Rechtfertigungslehre bezeichnen, daß wir Vergebung der Sünden nur darum empfangen können, weil Jesus Christus die in der sittlichen Weltordnung durch die Sünde angerichtete Unordnung ausgeglichen, den auf den Sündern liegenden Fluch aufgehoben und damit das objektive Verhältnis Gottes zu der Sünderwelt geändert hat. Denn es ist der die evangelische Lehre auszeichnende Beruf, denen Gewißheit des Heils zu vermitteln, die Gott und ihre Sünde so tief erkannt haben, daß sie ohne die Gewißheit einer durch Christum geschehenen objektiven „Genugtuung" nicht Ruhe für ihre Seele finden können. Und weil solchen Gewissen die moderne Theologie nichts zu bieten vermag, darum wissen wir, daß sie niemals die Alleinherrschaft erlangen wird. Darum werden immer wieder solche, die sich bei ihr wohl gefühlt hatten, ihre Impotenz an sich erfahren und zum Erbe der Reformation zurückkehren.

Gerade auf Luther freilich beruft sich die moderne Theologie für ihre Anschauung, daß „die versöhnende und erlösende Tätigkeit Christi als die Offenbarung Gottes zu bezeichnen" sei.[1]) „Die unveräußerliche Erkenntnis, daß Christus die Offenbarung einer Gnade Gottes gegen die Sünder ist, die nicht erst durch seine Leistung erworben zu werden braucht", soll gewonnen sein gerade durch „das Bestreben der modernen Theologie, an die lebensvollen, aus den genuin reformatorischen Wurzeln erwachsenen Gedanken Luthers anzuknüpfen".[2])

Wir dürfen uns nicht dabei aufhalten, den vielfachen Mißbrauch aufzudecken, der in neuerer Zeit mit diesem Gedanken Luthers, daß wir Gott in Christo als der Offenbarung Gottes er-

---

[1]) Häring a. a. O. S. 41. [2]) Gottschick, Propter Christum, Zeitschrift für Theologie u. Kirche VII (1897) S. 352 f.

kennen sollen, getrieben worden ist. Hat man doch sogar daraus gefolgert, nach Luther sei nicht die heilige Schrift, sondern nur Christus „Gottes Wort"; während Luther niemals gesagt hat, Gott habe sich einzig und allein in Christo geoffenbart. Hat man doch weiter gefolgert, auf die Frage, ob Christus Gottes Sohn sei, komme jedenfalls nichts an, weil Luther so oft sage, Gott habe sich uns in dem Menschen Jesu geoffenbart; während Luther an solchen Stellen nur verwehren will, sich durch Spekulieren Gottes Wesen zu konstruieren, und anstatt dessen fordert, daß man den „Mensch gewordenen Gott" d. h. Christum anschaue, um Gottes „Herz" zu erkennen. Hat man doch „die Offenbarung Gottes in Christo" dahin gedeutet, daß wir an dieser ethischen Persönlichkeit, an „dem inneren Leben Jesu" sehen sollten, was „göttlich" und darum für uns vorbildlich sei; während Luther sagt: „Wer ihn annimmt allein für einen heiligen Mann, für ein Exempel eines guten Lebens, dem ist der Himmel noch geschlossen und hat Christum noch nicht recht ergriffen und erkannt."[1]) Gewiß meint er auch, daß wir an Christi Art die Art Gottes erkennen können. Aber wenn er von der Offenbarung Gottes durch Christum redet, so will er vor allem sagen, wir könnten daraus, daß Gott seinen eingeborenen Sohn uns sendet und für uns sterben läßt, die Gedanken Gottes über uns Sünder erkennen.

Worauf es aber in unserem Zusammenhange vor allem ankommt, ist dieses, daß Luther niemals gleich der modernen Theologie gelehrt hat, Christus sei nur eine Offenbarung Gottes, die Bedeutung seines Tuns und Leidens bestehe einzig darin, erleuchtend und „überwältigend" auf uns zu wirken, Reue und Glauben in uns hervorzurufen. Nach ihm besteht die durch nichts und niemand zu ersetzende Bedeutung Christi darin: „Er ist vom Himmel kommen und Mensch worden, das Werk auszurichten, das ihm sein Vater befohlen hatte, nämlich, daß er der Welt Sünde auf sich lüde und dafür stürbe, des Vaters Zorn versöhnte und durch sich selbst in eigener Person Tod und Teufel überwände, ... ein Geschäft, so einzig und groß, daß es kein Engel noch Heiliger, ohne der einige Sohn hat können ausrichten."[2]) So

---

[1]) Erl. 15², 425. [2]) Erl. 50, 179 f.

gehört nach Luther zu der Offenbarung Gottes in Christo vor allem das, was wir aus dessen versöhnendem Leiden und Sterben ersehen sollen: Daß Gott selbst das Opfer veranlaßt, ohne das er nicht vergeben kann, dies „offenbart und zeigt uns Gottes des Vaters Sinn, Herz und Willen gegen uns."[1]) Mag man diese Gedanken ablehnen, so darf man sich doch nicht für das Gegenteil auf Luther berufen.

In eigentümlicher Fassung ist die von uns zurückgewiesene Ansicht, als habe es keiner objektiven Sühnung der Sünde durch Christum bedurft, auch schon Luther entgegengetreten. Eine Richtung unter den Scholastikern faßte die Freiheit Gottes als Willkür auf. Sie meinte daher, Gott sei doch nicht an Gesetze gebunden, er habe also, wenn er es nur gewollt hätte, die Sünde auch ohne Christi Leiden und Sterben vergeben können. So bekämpft Luther zugleich die moderne Anschauung, es bedürfe keines weiteren als nur des Glaubens an den gnädigen Vater, wenn er gegen jene scholastischen Gedanken schreibt: „Es sind etliche, zuvor unter den neuen Hohenschullehrern, die da sagen, es liege die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung der Gnade ganz und gar in der göttlichen Imputation, das ist: an Gottes Zurechnen ... Wo das wahr wäre, so ist das ganze Neue Testament schon nichts und vergebens. Und hat Christus närrisch und unnütz gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat. Auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten ohne alle Not getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde. Und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen; nämlich [ein Glaube], der auf solche gnädige Barmherzigkeit Gottes sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden gerechnet. Wider diesen greulichen, schrecklichen Verstand und Irrtum hat der heilige Apostel den Brauch, daß er immer den Glauben auf Christum zeucht und soviel Mal den Herrn Christum nennt, daß es gleich Wunder ist, wem solche nötige Ursache nicht bewußt ist. Ist doch [ein] über das andere Wort und eitel Jesus Christus in St. Pauli Episteln ... Darum lasset uns vor solchem höllischen Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren. Es muß Christus hier sein vor

[1]) Erl. 50, 179 f.

allen Dingen ... Gott höret niemand, hilft auch niemand zur Seligkeit, sondern alle müssen wir zu Christo kommen. Der ist eingesetzt ein Herr über alle Dinge, und bei ihm ist der Thron der Gnade, er hat sie uns erworben. Darum ist es verloren, daß wir sie anderswo suchen ... Siehe, das ist die Ursache und Not, warum St. Paulus allzeit den Glauben also auf Christum treibt, daß er sich solcher giftigen Lehre zukünftig wohl versehen hat, die ohne Christum sich vermessen, mit Gott zu handeln, als wäre Gott und unsere Natur gut Freund miteinander."[1])

Wenn Luther diese Ansicht, daß es zur Erlangung der Rechtfertigung nur auf das Vertrauen auf den Vater ankomme, höllisches Gift nennt, so zeigen die zuletzt zitierten Worte, was ihn dazu bewogen hat. Er beurteilt sie als „Vermessenheit", als Insolenz gegen Gott. Wer sich auf Gottes Gnade verläßt, ohne sich auf Christi Tun für uns zu verlassen, der traut Gott eine Gnade zu, die in Gott nicht existiert. Denn es gibt keine Gnade Gottes als die in Christo. Wer meint, Gott könne die Sünde einfach vergeben, der kennt nicht Gott, kennt nicht Gottes Beurteilung der Sünde. Er traut Gott eine die Sünde geringachtende Heiligkeit zu. Er entehrt Gott. Wenn auch ein von Christo nichts wissender Heide an Gottes Gnade glaubt, so ist dies nur möglich auf Grund einer totalen Verkennung Gottes. Würde er Gott kennen, wie er ist, so würde er ein solches Vertrauen zu Gott nicht fassen können. Ja, ihm würde nichts anderes so undenkbar erscheinen wie die Gnade Gottes, solange er nicht den Beweis für die Wirklichkeit des scheinbar Unmöglichen gesehen hätte, solange er nichts von der Erlösung durch Christum wüßte. Nur dieses, daß Gott seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, darf uns gewiß machen, daß Gott die Sünder rechtfertigen will. Nur dieses, daß Jesus Christus sein Leben gegeben hat zu einer Bezahlung für die vielen, darf uns gewiß machen, daß Gott uns rechtfertigen kann. Nur wenn wir im Glauben an Christum die Heiligkeit Gottes und die Liebe Gottes anerkennen, dürfen wir gewiß sein, daß Gott uns gerechtfertigt hat. Ein anderes Vertrauen auf Gott ist tatsächlich Beleidigung Gottes.

---

[1]) Erl. 7², 310 ff.

„Die Definition des Christen", schreibt Luther, „ist diese: Er glaubt, daß er allein durch Christi Werk ohne seine eigenen gerechtfertigt, von den Sünden befreit und selig wird." Denn „die Definition Christi ist diese: der sein Volk selig macht von ihren Sünden, indem er ihnen seine eigenen Verdienste und seine volle Gerechtigkeit schenkt." [1]) Beides leugnet die moderne Theologie. Sollen wir ihr zu Gefallen dieses Erbe der Reformation preisgeben? Was bliebe uns dann?

Über das, was Harnack nach Abstreifung jener Wahrheiten als angeblichen „Kern des Christentums" übrig behält, hat der Rabbiner Dr. Felix Perles geurteilt: „Die Schüler der Pharisäer verwarfen Jesus nur in der Gestalt, wie seine Jünger ihn darstellten. Sie wollten nichts wissen von dieser Menschenvergötterung, die ihrer Religion zuwiderlief, sie wollten seine Auferstehung nicht anerkennen, sie wollten und konnten ihn nicht als Erlöser betrachten und befanden sich darin in vollkommener Übereinstimmung mit dem, was heute Harnack lehrt. Harnack streicht aus dem offiziellen Christentum, wie es die Kirche lehrt und der Staat propagiert, gerade diejenigen Elemente, die wir als Juden auch nicht anerkennen. Er kommt dadurch zu einer Religionsform, die dem Judentum sehr nahe steht . . . Es ist für uns [Juden] eine besondere Freude und Befriedigung, einen Mann von dem Geist, der Gelehrsamkeit und dem religiösen Ernst Harnacks uns innerlich so verwandt zu wissen". [2])

Oder lassen wir uns von einem der modernen Theologie huldigenden Pastor sagen, was er als das Wesen des Christentums der Gemeinde zu bieten hat. Nur einige Sätze aus den „Dorfpredigten" des durch seinen Roman „Jörn Uhl" berühmt gewordenen Gustav Frenssen! Indem er den gesamten Inhalt des Evangeliums kurz zusammenfassen will, predigt er: „Ich will es noch einmal sagen, des Evangeliums Inhalt, des Himmels Gerechtigkeit: Wir sollen jeden Tag, den wir noch leben, lieb, treu, rein sein." „Wir müssen zuerst lieb und hilfreich sein als das Wichtigste, danach rein und ehrbar sein als das Zweitwichtigste, endlich voll fröhlichen Glaubens und starker Hoffnung als das Drittwichtigste."

---

[1]) Erl. opp. var. arg. 6, 275.

[2]) Perles, Was lehrt uns Harnack? S. 26 ff.

Fragen wir aber, ob das denn dem Sünder möglich sei, so antwortet er uns: „Man denke über die Menschennatur nach, mit vorsichtiger Sorgfalt und gründlichem Ernst. Jeder nehme als Exempel sich selbst, sein eigen Wesen. Dann wird man entdecken, daß unsere Natur nach dem Guten hinüberneigt und nicht auf das Böse zu."

Doch, wozu gebrauchen wir dann noch des Herrn Jesu Christi? Frenssen redet sehr viel und mit Begeisterung von ihm. Denn, so predigt er, er lehrt uns durch sein Wort und sein Verhalten die rechte Weltanschauung, daß nämlich Gott die Liebe und unser Vater ist; das müssen wir glauben, ebenso wie Christus das geglaubt hat. Und an ihm können wir sehen, wie wir handeln müssen. „So sollen wir sein: Lieb, treu, helfend, in allem Guten vorwärtsstrebende, fromme Menschen". Wir hörten vorhin unsern Luther eine „Definition des Christen" geben. Ähnlich Frenssen: „Das Zeichen eines Christenmenschen ist, daß er sagt: Ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr! und daß er nach diesem Bekenntnis lebt und stirbt. Ist Christus dein Herr, das heißt: Ist seine Weltanschauung, seine reine Lebensführung, sein Helfersinn und seine Hoffnung dein höchstes Gut, das Rückgrat deines Lebens: dann bist du ein Christ, sonst nicht". Auch von dieser „Religionsform" dürfte ein Jude urteilen: „Uns innerlich sehr verwandt!"

Die unendlich große Differenz zwischen dem von der modernen Theologie empfohlenen religiösen Erlebnis und der von Luther gepredigten Rechtfertigung wird weiter klar an der Antwort auf die Frage, ob es leicht oder schwer ist, zum wahren Glauben zu kommen und so gerechtfertigt zu werden.

Wie könnte es inmitten der Christenheit, wo nun seit Jahrhunderten in immer neuen Weisen die Liebe und Gnade Gottes gepriesen ist, anders als ungemein leicht sein, sich einzureden, Gott zürne gar nicht über unsere unvermeidliche Mangelhaftigkeit, sondern sei ein liebender, gern verzeihender Vater? Wenn man je von „natürlicher Religion" reden kann, so bei dieser Anschauung. Nichts kann für den natürlichen Menschen natürlicher sein als der

Wunsch, so denken zu dürfen. Nichts kann für den in einem christlichen Volk Aufgewachsenen natürlicher sein als die Annahme, so denken zu dürfen. Auch der erfahrendste Seelsorger wird wohl nie etwas davon bemerkt haben, daß Glieder seiner Gemeinde, die zu diesem „Glauben" gekommen sind, dazu starker Anstrengung bedurft, schwere Kämpfe durchzumachen und große Schwierigkeiten zu überwinden gehabt haben.

Mit dem tatsächlich vor Gott rechtfertigenden Glauben dagegen verhält es sich ganz anders. Luther erklärt ihn für das Schwerste, das sich nur denken läßt: „Es ist wohl leicht gesagt: ‚Vergebung der Sünden', wie denn auch die ganze christliche Lehre leicht ist. Ja, wenn es mit Worten ausgerichtet wäre! Aber wenn's zum Treffen kommt, so weiß man nichts davon. Denn es ist ein groß Ding, daß ich mit dem Herzen soll fassen und glauben, mir sei alle meine Sünde vergeben, und daß ich durch solchen Glauben gerecht bin vor Gott".[1])

Ein Doppeltes macht diesen wahren Glauben so schwer, daß wir nämlich wissen sollen, erstens, Gott wolle vergeben, zweitens, er könne nur um Christi willen vergeben. Denn was den ersten Punkt betrifft, so kann nur der Mensch Gottes Gnade und Vergebung erlangen, der seine Sünde im Gewissen gefühlt hat. Je mehr er sie aber als das fühlt, was sie vor Gott ist, desto undenkbarer ist es ihm, daß der heilige Gott sie vergeben könne. „Ich sehe vor meinen Augen rote Schuld, Schwert, Feuer; und soll dennoch sagen: Das ist keine rote Schuld, kein Schwert, kein Feuer. So ist es mit der Vergebung der Sünden. Ich fühle, daß ich ein böser Bube gewesen bin und bin's noch; und soll dennoch sagen: Alle meine Sünden sind — mir vergeben! ... Mit dem Glauben von Vergebung der Sünde ist es eben, als wenn jemand mit einer geladenen Büchse auf dich zielte und jetzt die abschießen wollte und du solltest dennoch glauben und sagen, es sei nichts. Ich muß selbst bekennen, daß es mir sauer und schwer wird, diesen Artikel zu glauben. Denn ich sehe vor mir ein ganzes großes Register voll Sünden ... und soll dennoch glauben, daß keine Sünde da sei. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen und Gedächtnis der

[1]) Erl. 6², 171.

Sünde und Schrecken des Todes; und ich soll anderswohin sehen und glauben, daß keine Sünde und Tod da sei!“ [1])

Wenn ich aber mich der Vergebung Gottes getrösten möchte, dann kann ich mich zweitens nicht darin finden, weswegen mir Gott vergibt. Einzig um des Verdienstes Christi willen soll Gott mir gnädig sein können! Einzig durch den Glauben an Christum soll ich vor Gott gerecht sein können! „Eine wunderliche Gerechtigkeit, weit eine andere Gerechtigkeit, denn aller Juristen, Klugen und Weisen in dieser Welt Gerechtigkeit ist. ... Wenn wir schon hören, daß uns Vergebung der Sünde verheißen sei, so geht's uns dennoch nicht ein, sondern sind also gesinnt: Die und die Sünde habe ich getan; so viele gute Werke will ich dagegen tun ... Menschliche Natur will allzeit die Hand im Sode [in der Suppe] haben, den Ruhm davon tragen und den ersten Stein legen ... Darum ist dies eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, daß wir glauben, unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehe außer uns.“ [2]) „Ja, diese Worte: ‚Christus ist unser Heil, er ist unsere Gerechtigkeit, unsere Werke helfen uns nicht von Sünden und Tode, der einige verworfene Eckstein muß es tun‘ usw. sind bald gelernt und gesagt. Und wie fein und wohl ich sie auch kann, zeigen und zeugen meine Büchlein. Aber wenn's an ein Treffen geht, daß ich mit dem Teufel, Sünden, Tod, Not und Welt mich soll beißen, daß sonst keine Hilfe, Rat und Trost da ist, ohne der einige Eckstein: da finde ich wohl, was ich kann und was es für Kunst ist, an Christum zu glauben.“ [3])

Ja, der rechtfertigende Glaube ist in Luthers Augen nicht allein unendlich schwer, sondern auch dem Menschen völlig unmöglich. Nur durch eine besondere Wirkung des heiligen Geistes wird es dem Menschen möglich, zu „verzweifeln an sich selber und sich trösten allein der bloßen Gnade und Macht Gottes“. „Willst du der Mann sein, der du deines Herzens mächtig wärest? Ja, lerne erst, daß der Glaube sei eine Gabe Gottes und eine göttliche Kraft.“ [4]) „Im Herzen geoffenbart müssen uns die Sünden werden; [5]) „offenbaren“ muß uns Gott den Herrn Christum. [6])

---

[1]) Erl. 6², 172 f. [2]) Daselbst. [3]) Erl. 41, 80 f.
[4]) Erl. 48, 76. 82. [5]) Erl. 6², 176. [6]) Erl. 3², 383.

Wie aber den wahren Glauben zu finden schwer ist, so auch ihn festzuhalten. Und darum ist auch alles, was uns der Glaube einbringt, kein ein für allemal erworbenes, uns beständig zu Gebote stehendes Eigentum. Harnack freilich führt eine ganz andere Sprache. Mit der Rechtfertigung soll „der innere Zwiespalt im Menschen gehoben, der Druck jeglichen Übels überwunden, das Schuldgefühl ausgetilgt und trotz der Unvollkommenheit der eigenen Leistungen die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, gewonnen" sein. „So" soll Luther „es erfahren, so es gepredigt haben." „Die Rechtfertigung bedeutet nichts Geringeres, als Frieden und Freude in Gott erlangt zu haben, Herrschaft über die Welt und innere Ewigkeit." [1])

Sollte wirklich ein so friedlich ruhiges Bewußtsein möglich sein? Ohne Zweifel ist es möglich. Dann, wenn jemand ohne Gewissensschrecken und Glauben an Christum sich einredet, der gütige Vater zürne nicht über die Sünde. Bei einem selbsterdachten Gott zu verbleiben ist selbstverständlich viel leichter als den wahren Gott festzuhalten. Denn der von uns selbst „gemalte" Gott ist als Produkt unserer besonderen Art und unserer natürlichen Wünsche uns durchaus kongenial. Er befriedigt uns darum vollständig, er haftet darum an uns mit der ganzen Zähigkeit einer aus dem Erdreich emporgewachsenen Pflanze. Der wahre Gott dagegen ist völlig anders, als ihn unsere natürlichen Gedanken sich vorzustellen vermögen und unsere natürlichen Neigungen sich wünschen. Ein Feind des Christentums sagte einst zu einem Prediger: „Lassen Sie mich doch mit meinem Gott in Ruhe! Ich lasse Ihnen ja auch Ihren Gott! Der Glaube macht selig. Das heißt: Jeder macht sich einen Gott und Glauben, der ihm sympathisch ist und fühlt sich dann wohl." Der Prediger antwortete: „So mögen Sie zu Ihrem Gott gekommen sein. Der Gott aber, an den ich glaube, war mir im höchsten Grade unsympathisch, als er mir zuerst gegenübertrat. Er hat sich mir wider all mein Denken und Wollen aufgedrängt. Und noch heute fühle ich Strömungen genug in mir, die ihn wieder aus meinem Herzen hinwegspülen möchten." Ja, so gewiß auch der Gerechtfertigte noch „Fleisch und Blut", den

---

[1]) Harnack, Wesen des Christentums S. 169.

„alten Adam" behält, so gewiß wird sein wahrer Glaube immer wieder durch die natürlichen Gedanken, Gefühle, Strebungen angegriffen. Gerade bei dem göttlichen Glauben ist das „Schuldgefühl" nicht „ausgetilgt", ist nicht „beständige Gerechtigkeit, beständiger Friede" vorhanden, ist nicht „der Druck jeglichen Übels überwunden." Sondern der wahre Glaube muß immer wieder kämpfen.

Nach Luther ist es geradezu ein Erkennungszeichen des echten Glaubens im Unterschiede von dem nur eingebildeten Glauben, daß jener „Kampfglaube" ist, dieser dagegen den Menschen „Sicherheit" gewährt. „Ach, es sind doch arme, elende Leute, die so gar nichts erfahren von solchem Kampfe; gehen in ihren eigengefaßten erträumten Gedanken ersoffen, deren sie sich so gewiß dünken, als könne es ihnen nicht fehlen. Und der Teufel sie auch fein in solchem stärkt, läßt es ihnen gut sein und macht sie nur verstockter. Aber das ist eben das Wahrzeichen, daß sie den Teufel noch nicht kennen und schon von ihm geblendet und gefangen sind, daß er sie kann stürzen, wenn er will. Denn die rechten Christen sind nicht also sicher und trotzig, wenn sie recht angegriffen werden, sondern in großem, schwerem Kampf und Ängsten sich arbeiten, daß ihnen der Teufel das Schwert nicht nehme. Ich weiß, daß ich auch gelehrt bin für einen Doktor und ein wenig versucht habe, was der Teufel kann. Aber das muß ich ihm Zeugnis geben durch tägliche Erfahrung, daß er mich wohl kann niederschlagen, wo ich nicht wohl verwahrt bin im Glauben und Christum im Herzen habe ... Die armen angefochtenen Christen bedürfen nur herzlich wohl, daß man sie durch Gottes Wort tröste und stärke. Denn sie müssen darob ängstiglich ringen und kämpfen, daß sie in den hohen Anfechtungen schier Gott, Christum, Glauben und Vaterunser verlieren." [1])

Fast möchte man sich scheuen, offen davon zu reden, daß die Rechtfertigung uns nicht beständige Gewißheit und beständigen Frieden bringt. So weit verbreitet ist heute die entgegengesetzte Ansicht nicht nur bei „modernen Theologen", sondern auch bei solchen, die kein Heil als durch den Glauben an Christum Jesum kennen wollen. Man muß fürchten, als persönlich unbekannt mit dem lebendigen Glauben beurteilt zu werden, wenn man behauptet,

[1] Erl. 9², 91 f.

gerade der wahre Glaube müsse immer wieder gegen Ungewißheit und Unfrieden kämpfen. Doch wir handeln ja nicht von uns, sondern von Luther. Und dieser sollte doch vor einer solchen Beurteilung gesichert sein. Denn wem anders als ihm haben wir die Erkenntnis von der Herrlichkeit des Glaubens, von dem unendlich Großen, das er gewährt, zu verdanken? Und wer hätte größeren Glauben bewiesen als er! Selbst die, welche an seiner Liebe etwas auszusetzen haben, können ihm doch die Anerkennung nicht versagen, daß er ein bewundernswerter Held des Glaubens gewesen ist.

Nun, dieser Glaubensheld behauptet unermüdlich, der gläubige Christ habe bis an sein Ende gegen den Unglauben in seinem eigenen Herzen zu streiten, sein Glaube müsse sich immer wieder zur Gewißheit und zum Frieden hindurchkämpfen. „Niemand ist, der des Artikels [vom Glauben an Christum] so gewiß wäre, daß er nicht alle Stunde dürfte großen Fleiß anwenden, daß er es lerne. Es kann kommen, daß du diese Stunde stark den Artikel wissest und glaubest, bald, über eine Stunde schwach werdest und nicht wissest, wo Christus sei, daß du ihn gar verlierest." [1]) „Darum sollen wir nicht sicher und vermessen sein, als die wir diese Gnade schon vollkommen hätten. Denn man muß Gott täglich bitten, daß er solches Licht in uns durch seinen heiligen Geist anzünden und erhalten wolle. Denn der Teufel feiert nicht, er ist solchem Licht sehr feind, regnet und schauet [hagelt], weht und bläst auf allen Seiten zu, ob er solches Licht dämpfen und löschen könnte. Darum haben wir für und für gute und große Ursache, Gott zu bitten, daß er in solchem Herzen und Vertrauen gegen unseren lieben Herrn Christus uns erhalten und vor allen anderen Gedanken gnädiglich behüten wolle." [2]) So hat er das Bekenntnis nicht zurückgehalten: „Ich wahrlich kann es auch so stark leider nicht glauben, als ich davon predigen, reden oder schreiben kann, und wie andere Leute wohl von mir denken, daß ich so feste glaube." [3]) Ja, er hat gestanden: „Der Teufel hat mir oft solche Argumente gebracht, daß ich nicht wußte, ob ein Gott war oder nicht." [4])

Derartige Äußerungen von ihm waren freilich durch besondere Anlässe hervorgerufen. Er fühlte tiefes Mitleid mit anderen, von

---

[1]) Erl. 48, 81. [2]) Erl. 3², 383. [3]) Erl. 58, 380. [4]) Erl. 59, 124.

denen er erfuhr, daß sie an ihrem Glauben und Heil irrewerden wollten, weil sie sich keiner unablässigen Gewißheit erfreuten. Er wollte sie hierüber beruhigen. Sie, die zu ihm als zu dem großen Glaubensmanne emporsahen, sollten wissen, daß auch sein Glaube Kämpfe, ja allerschwerste Kämpfe durchzumachen habe. So hatte sein Freund Justus Jonas des Apostels Paulus Glaubenszuversicht bewundert, weil dieser so siegesgewiß geschrieben habe: „Hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit', und hatte mit Schmerz ausgesprochen, daß er seines Heils nicht ebenso gewiß sei. Luther sucht ihn zu trösten, damit Jonas nur nicht meine, ihm fehle noch der rechte Glaube. Daher antwortet er, auch Paulus werde wohl nicht immer so stark im Glauben gewesen sein, wie es nach seinen Briefen scheinen könnte; müsse doch auch er selbst, obwohl er mit so großer Gewißheit predige und schreibe, es immer wieder erleben, „daß der Glaube und das Vertrauen dahinfällt, wenn wir an unsere Unwürdigkeit und sündiges Leben gedenken".[1])

Warum er aber jene andere Äußerung, daß ihm selbst das Dasein Gottes zeitweilig unsicher geworden sei, nicht zurückgehalten hat, erklärt er selbst: „Ich will's euch darum berichten, auf daß ihr dem Teufel und seinem Eingeben nicht glaubt." Darum fügt er auch hinzu: „Wenn mich der Teufel ohne Gottes Wort findet, daß ich gedenke von Türken, Papst und Fürsten, so hat er bald feurige Pfeile, die er in mich schießt. Aber wenn ich wider ihn die heilige Schrift ergreife, so habe ich gewonnen." Hier war also seine Glaubensschwäche durch die Feindschaft der Machthaber gegen die evangelische Wahrheit hervorgerufen worden. Im Glauben wußte er, daß Gott seine Sache schützt und zum Siege führt. Aber wenn er dann sah, wie die Widersacher mit groß Macht und viel List ihre Pläne zur Vernichtung des Evangeliums schmieden und mit Feuer und Schwert und Kerker gegen seine Bekenner wüten durften, daß der Untergang der Wahrheit gewiß zu sein schien, dann erhob

---

[1]) So Erl. 1², 266 f. Daß Luther Jonas gegenüber diese Unsicherheit des Glaubens meint, also von der Heilsgewißheit, nicht von der Wahrheitsgewißheit redet, zeigt der Fortgang jener Äußerung: „Und es wäre schier nicht gut, daß wir alles täten, was Gott befiehlt ... Es wäre dann nicht vonnöten des Vaterunsers, noch der Artikel des Glaubens, sonderlich von der Vergebung der Sünden" (58, 380).

sich in seinem Herzen die bange Frage, ob denn kein Gott sei. „Er verzeucht jetzt, läßt den Papst und Türken wider uns toben. Wir schreien und tun jämmerlich. Aber er hört nicht und stellt sich, als kenne er unser nicht, läßt uns so jämmerlich zurichten, als hätten wir keinen Gott." [1]) Solche Zweifel überwand er, sobald er wieder seine Augen von dem Sichtbaren abwandte und sich an Gottes Wort anklammerte: „Das Jawort im Himmel haben wir, das steckt dem Herrn Christo und Gott dem Vater gewißlich im Herzen, ob er wohl hier vier oder fünf eiserne Mauern davor baut und der Teufel mit eitel Nein dazwischen schießt." [2]) Offen aber sprach er seine Zweifel aus, damit auch andere Evangelische derartige Gedanken als Eingebungen des Teufels erkennen und mit dem Worte Gottes überwinden lernten.

So erklärlich jedoch diese „Anfechtungen" des Glaubens bei Luther sind, so sehr widersprechen sie der in der Gegenwart herrschenden Anschauung von der Gewißheit des Glaubens. Luther dagegen hat sich nicht im geringsten über diese seine Erfahrungen gewundert. Denn er wußte aus ihnen, warum unser Glaube solchen Stürmen preisgegeben wird. „Es ist uns sehr nütze, daß uns der Teufel also treibt. Denn dadurch macht er das Wort der Lehre soviel desto gewisser, daß der Glaube in uns stärker werde." [3]) „Das ist die Schule, in der man den Mann und Heiland recht erkennen lernt ... Wenn mich der Satan nicht so geplagt und geübt hätte, so hätte ich ihm auch nicht können so feind sein, hätte ihm auch nicht so können Schaden tun." [4])

Wie der erste Glaube nicht anders zustande kommt als durch den Zusammenbruch der natürlichen Sicherheit, so geschieht auch das Wachsen des Glaubens nicht anders als durch eine mehr oder weniger große Unsicherheit. Denn die Gewißheit des Glaubens ist rein eine Wirkung des Geistes Gottes. Als solche wird sie, wie alles, was wir von Gott empfangen sollen, sowohl am Anfang als auch im Fortgang nur dem zuteil, der sich der eigenen Schwachheit und Ungewißheit und Armut bewußt geworden ist. Gerade da und nur da kann Gottes Geist in dem Menschen wirken. So kann es Luther aus Erfahrung schildern. „Wenn wir mitten in

---

[1]) Erl. 1², 266. [2]) Daselbst. [3]) Erl. 59, 344. [4]) Erl. 60, 136.

solchem Schrecken des Gesetzes stehen, da die Sünde über uns donnert, der Tod uns erbeben macht, der Teufel brüllt; dann hebt der heilige Geist in unserm Herzen zu schreien an: Abba, lieber Vater! Und sein Geschrei ist viel gewaltiger als das stärkste und grauenvollste Geschrei des Gesetzes, der Sünde, des Todes und des Teufels und dringt durch die Wolken und gelangt hin bis zu den Ohren Gottes. So deutet St. Paulus mit diesen Worten an, daß noch Schwachheit in dem Frommen ist. Dasselbe lehrt er Römer 8: ‚Der Geist hilft unserer Schwachheit auf'. ... Auf solche Weise wird das Herz aufgerichtet in dem Schrecken. Es seufzt zu seinem Retter und Bischof Jesu Christo. Es überwindet die Schwachheit des Fleisches und empfängt wiederum Trost und sagt: Abba, lieber Vater! ... Je mehr jene Feinde mit ihrem Geschrei uns bedrängen, desto mehr ergreifen wir mit unserem Seufzen Christum, hangen an ihm und glauben." [1])

Wollte man aber einwenden, daß dann doch gar nicht von „Glaubensgewißheit" geredet werden könne, so würde man damit zu erkennen geben, daß man Luthers Glaubensbegriff noch nicht richtig verstanden hat. Wenn Luther von „Gewißheit des Glaubens" redet, so will er diese Art von Gewißheit absondern von jeder sonst bekannten Gewißheit. In dem Worte „Glaubensgewißheit" ist nach Luther der Ton auf die erste, nicht auf die letzte Hälfte zu legen: „Glaubensgewißheit". Er will nicht sowohl sagen: Ebenso wie man durch anderes, etwa durch die Sinne oder durch ein Erlebnis eines Tatbestandes gewiß werden kann, ebenso durch den Glauben; sondern: Dem Glauben ist eine ganz besondere Art von Gewißheit eigen. Glaubensgewißheit meint eine Lebenswärme, welche uns die uns umgebende und von uns stark gefühlte, vielleicht gar uns erschauernd machende Winterskälte ertragen und überwinden läßt, nicht eine sommerliche Wärme, welche uns umfängt und Frostempfindung unmöglich macht. Glaubensgewißheit ist bei Luther stets als Gegensatz gegen das uns Umfangende, dem Glauben Widersprechende gemeint. Wenn auch alles andere um uns und in uns Nein ruft, so kann der Glaube sein Ja festhalten. Durch jenes tausendfältige Nein tritt eine wirkliche Unsicherheit bei uns

---

[1]) Erl. Epist. ad Gal. 2, 168 ff.

ein; aber ihr steht gegenüber, ihr bietet Trotz der Glaube und schreit nach Errettung aus den Fluten des Nein.

Wenn Luther sich nicht verbarg, daß er dieses Nein deutlich vernahm, wenn er sich und anderen eingestand, daß sein Glaube immerdar gegen seinen Unglauben kämpfen müsse, so war das in seiner großartigen Wahrhaftigkeit begründet. Zuerst machte ihm diese Wahrhaftigkeit unmöglich, sich vorzulügen, er habe einen gnädigen Gott, trotzdem er doch, um ihn zu finden, alles getan hatte, was er nur zu tun wußte und vermochte. Der Lohn war, daß er auf dem Wege des Glaubens, des Hangens an dem Worte Gottes der Gnade Gottes gewiß wurde. Danach ermöglichte ihm diese Wahrhaftigkeit, ja zwang ihn dazu, sich nicht eine solche Gewißheit, wie er sie nicht besaß, einzubilden, sondern klar zu unterscheiden zwischen dem, was ihm schon gewiß war, und dem, was ihm nicht gewiß war. Der Lohn war, daß er zu immer umfassenderer und festerer Gewißheit emporstieg. Diese Wahrhaftigkeit mit ihrer Rücksichtslosigkeit gegen alle natürliche Scheu vor unliebsamen Ergebnissen ist ein teures Erbe der Reformation.

Von diesem Geiste hat die moderne Theologie etwas verspürt, aber nur *etwas* und dieses nicht richtig verstanden. Luther fordert die Wahrhaftigkeit, da man sich nicht einbildet, gewiß zu sein, wenn man nicht persönlich selbständig gewiß ist. Während aber die moderne Theologie eine Gewißheit nur von demjenigen für möglich erklärt, was der einzelne als Wirklichkeit erleben kann, fordert Luther als zu erstrebendes Ziel, daß solche Gewißheit sich auf alles erstrecke, was uns Gott in seinem Worte geoffenbart hat. Sodann: Die moderne Theologie sieht diese Gewißheit in einer Empfindung, in einer Stimmung; Luther dagegen in dem an Gottes Offenbarung sich haltenden und gegen alle Empfindungen und Stimmungen und Vorstellungen sich behauptenden Glauben. Endlich: Die moderne Theologie hält Glaube und Gewißheit für dasselbe, Luther dagegen sieht die Gewißheit des Glaubens für eine solche an, welche mitten in der von dem Menschen selbst ausgehenden Ungewißheit durch den Geist Gottes gewirkt und erhalten wird.

Schluß.

Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis? So können wir nunmehr den Gegensatz zwischen Luther und der modernen Theologie formulieren. Denn es ist nicht zufällig, daß diese eigentlich gar nicht mehr von „Rechtfertigung" redet; es sei denn, daß sie, um ihre Übereinstimmung mit den angeblich genuinen Gedanken des Reformators darzutun, sich an seine Ausdrucksweise anschließt. Dann aber verbindet sie, wie wir gesehen haben, mit den von ihm verwandten Ausdrücken einen ganz anderen Sinn. Auf ihn sich zu berufen, ist sie keineswegs berechtigt. Es handelt sich um ein bestimmtes Entweder — Oder. Der modernen Theologie folgen heißt das Erbe der Reformation hinsichtlich ihrer Zentrallehre preisgeben.

Ebensowenig ist solche Theologie berechtigt, sich mit Stolz die „moderne" zu nennen, als hielten *wir* an Vorstellunngen fest, die zum Geiste der Gegenwart nicht mehr stimmen, als hätte *sie* nur den neuen aus dem „veränderten Weltbild" sich ergebenden Gedanken Rechnung getragen. Vielmehr fällt sie an entscheidenden Punkten in die Theologie Zwinglis zurück. Denn je mehr dieser sich dem Einflusse Luthers entwand, desto bestimmter hat er erstens den Begriff des Glaubens so erweitert und damit verflacht, daß dieser mit dem „religiösen Erlebnis" oder der „religiösen Stimmung" der Modernen zusammenfällt, zweitens die Erlangung des ewigen Heils auch ohne Glauben an Christum für möglich gehalten, drittens die Bedeutung Christi in die *Offenbarung* Gottes gesetzt.

Doch nicht darum müssen wir derartige Gedanken ablehnen, weil sie zu alt sind, sondern deshalb, weil die moderne Theologie an die Stelle der Rechtfertigung, dieser objektiven Tat Gottes ein bloß subjektives Erlebnis setzt, das nicht zur Erlangung des Heiles genügt, daher nur eine unberechtigte „Ruhe für die Seele" zu verleihen vermag. Luthers Rechtfertigungslehre rechnet beständig mit objektiven Faktoren, mit einer objektiven Sühnung der Sündenschuld durch Christum, mit einer durch Gottes Gesetz von dem objektiv vorhandenen heiligen Geiste gewirkten Reue, mit einem durch das Evangelium von demselben Geiste erzeugten Glauben, mit dem objektiven Vorgange der Gerechterklärung des Sünders durch Gott. Nach reformatorischer Anschauung sind alle subjektiven Vorgänge im Menschen nur Wiederhall, nur Wiederstrahlung objektiver Vorgänge. Für sie liegt allemal in den Realitäten der unsichtbaren Welt der „Grund, der unsern Anker ewig hält". Darum gewährt sie, was Gott gewähren will, die berechtigte subjektive Gewißheit. Wer danach verlangt — und dahin will Gott alle Christen führen —, dessen Durst kann nicht durch eine „moderne Religion" gelöscht werden. Und wer solches Verlangen noch nicht kennt, der kann durch die Lehren einer solchen Religion derartig befriedigt und beruhigt werden, daß er nie den Durst fühlen lernt, den Jesus Christus stillen will.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.) Naumburg a. S.

in ihnen. Ihr treibender Gedanke ist, die Suchenden zu suchen, zu finden; gerade dem Menschen von heute, wie er nun einmal ist, auf all seinen Irrwegen und Schleichpfaden nachzugehen und ihn zurückzuführen zum „Wasser des Lebens". So sind diese Predigten weder „erwecklich" noch „erbaulich" — weder „dogmatisch" noch „ethisch" im hergebrachten Sinne. Sie bringen vielmehr direkt angreifende und zugängliche Wahrheit. Aus dem Ganzen der göttlichen Heilswahrheit entfaltet jede einzelne Predigt durchweg einen einzelnen kräftigen Heilsgedanken nach allen seinen Seiten und bringt ihn dem modernen Denken und Empfinden gegenüber zu immer überzeugendem, oft ergreifendem Ausdruck. Dies geschieht auf dem Grunde meist kurzer, trefflich gewählter freier Textworte, die ihre ganze Tiefe erschließen. So entstanden 38 mächtige Konfrontationen von Wahrheit und Irrtum, Heil und Unheil, Sünde und Gnade. Dabei ist die Sprache konkret und bei aller Einfachheit und Ungesuchtheit lebens- und geistvoll, die Darstellung voller treffender Beispiele und Bilder, die Gedankenentwicklung stetig und zielbewußt im allgemeinen und einzelnen. So weiß ich nicht, wem ich diese Predigten dringender empfehlen soll — den Pastoren zum Studieren oder den „Laien" zur Erbauung; den Fernstehenden als Wegweiser oder den Suchenden als Führer; den Schwankenden als Stab oder denen, die gefunden haben, als Begleiter auf dem Wege des Lebens. Ja, ob nicht auch die nach D. v. Oertzens Meinung von D. Walther schlecht behandelten Gemeinschaftsleute hier mehr finden, als die bei ihnen übliche Erbauungsmethode auf die Dauer zu bieten vermag? **Allg. ev.-luther. Kirchenztg.**

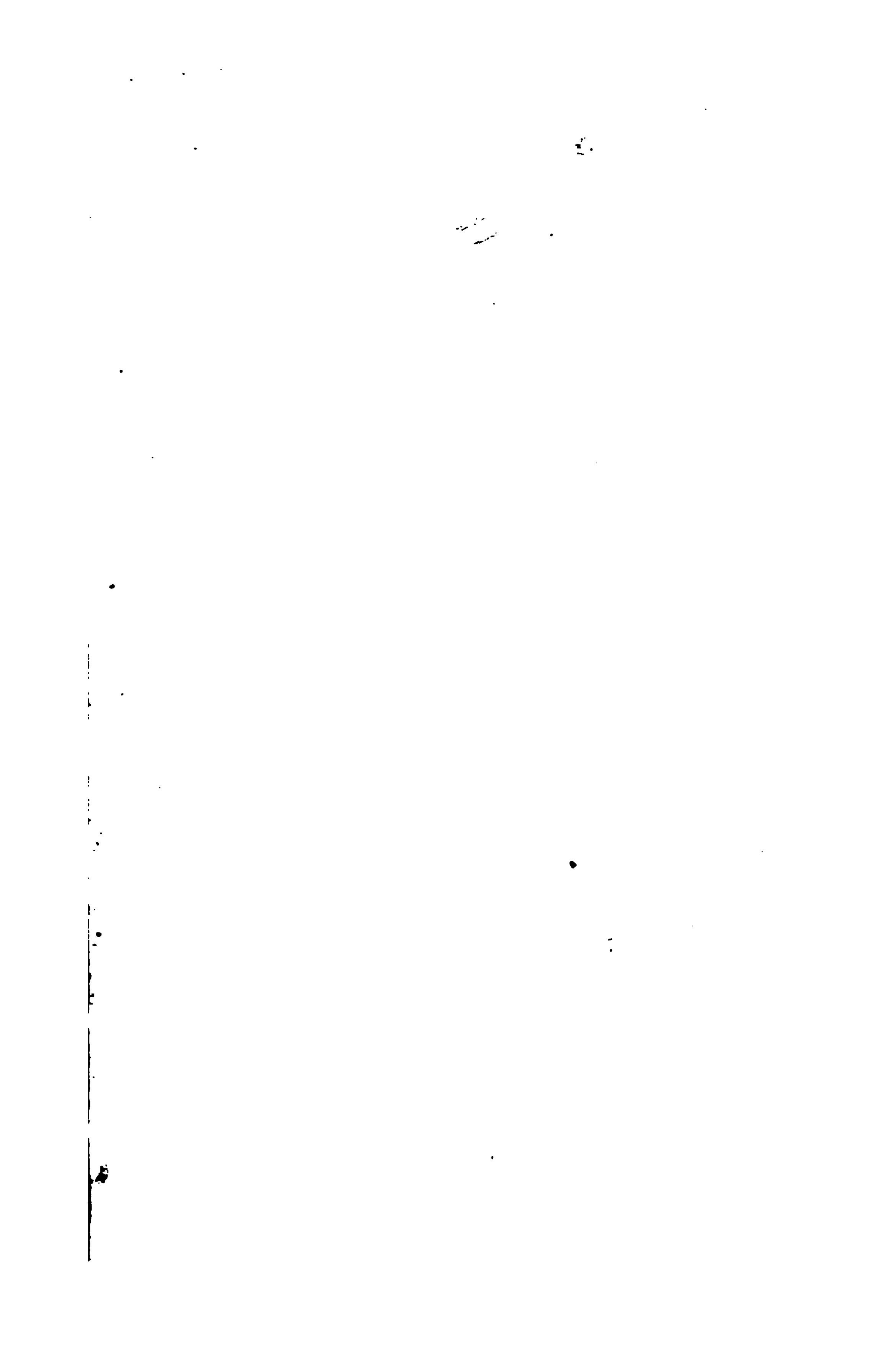
Die Predigten sind apologetisch im besten Sinne; sie vertreten mit der Kraft der persönlichen Überzeugung die christliche Wahrheit und bekämpfen mit dem ganzen Ernst der Liebe den Irrtum. Und so deutlich man merkt, daß es Universitätspredigten sind, wie vor allem auch aus der Meisterschaft der Formulierung des Themas und seiner Teile zu erkennen ist, so sind sie doch so durchaus volkstümlich, daß wir nicht auf eine Stelle gestoßen sind, von der wir uns nicht hätten sagen müssen, sie könne nicht leicht und voll erfaßt werden von allen normalen Zuhörern. Dieselbe Meisterschaft beweisen sie in der Verwendung der lehrhaften Erzählung: sie paßt jedesmal an ihren Platz, hat stets einen erkennbaren Zweck und erreicht ihn auch. **Leipz. Zeitung.**

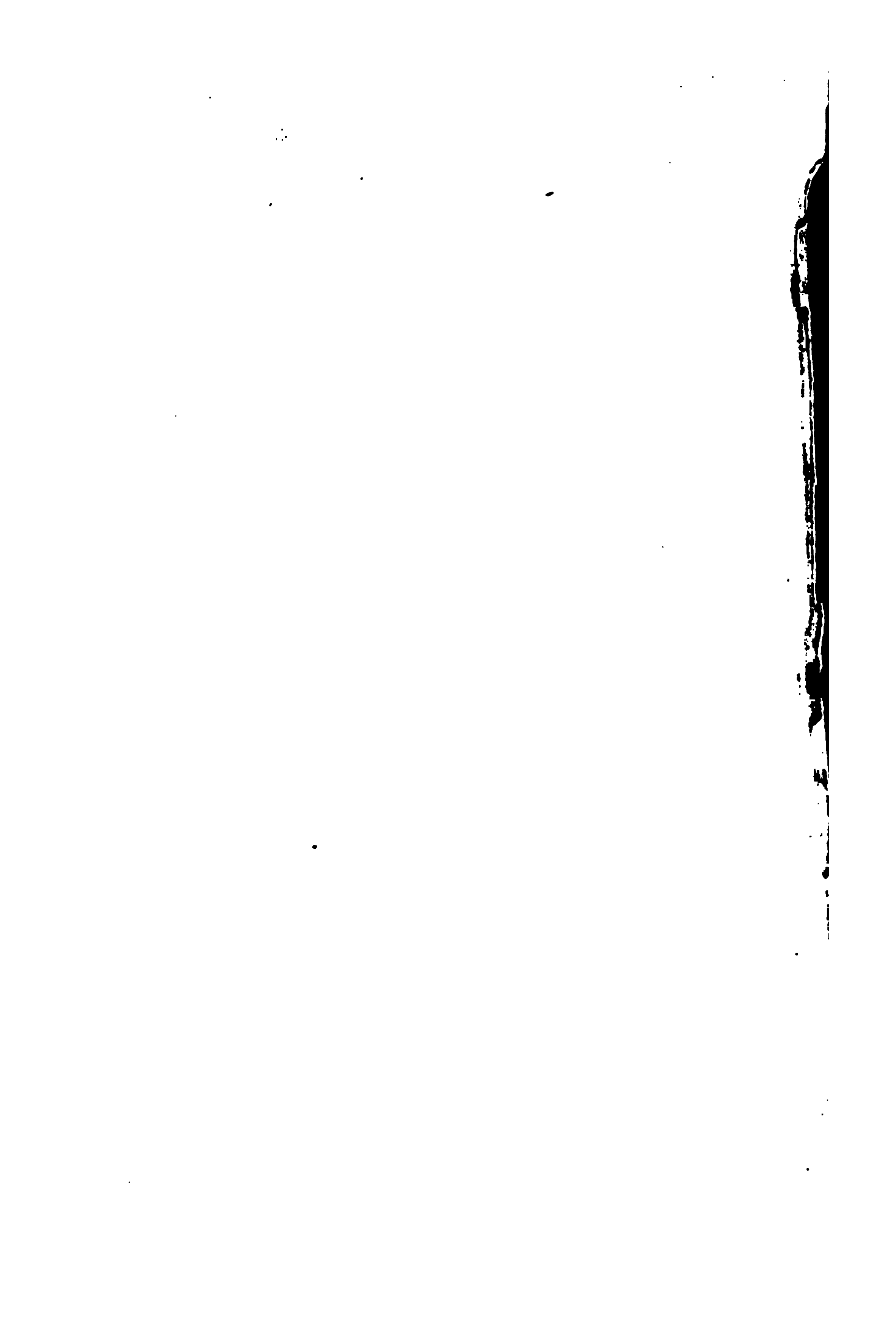
Das sind gute Predigten, streng orthodox und doch herzenswarm, ganz biblisch und doch auch wieder applikativ, so daß der Hauch der Gegenwart darüber liegt. Man kann einer Universitätsgemeinde Glück wünschen, wenn ihr solche Gaben geboten werden. **Dtsch.-ev. Kirchenzeitung.**

Die glückliche Kombination seines Amtes zwischen Fakultät und Gemeinde verkörpert sich auch in diesen Predigten. Die Gefahr des abstrakten Theoretisierens ist vermieden, ja durch glücklich eingestreute Geschichten, Parabeln und Lieder eine besonders konkrete Gestaltung des Stoffes erreicht. Der Hauptvorzug aber ist, daß hier die Heilsthatsachen unverkürzt zum lebensvollen und doch psychologisch vermittelten Ausdruck kommen (vgl. besonders die drei Passionspredigten und diejenige für Himmelfahrt). Hier wird die Dogmatik nirgends als Ballast, vielmehr als Nerv des Glaubens empfunden. **Schlesw.-Holst. K.- u. Sch.-Bl.**

Man merkt den tiefgrabenden Theologen und den scharf denkenden Professor, aber auch den klar beobachtenden Menschenkenner und praktischen Mann und Seelsorger. Die Predigten sind nicht das, was man volkstümlich nennt, aber im besten Sinne „modern", wie man heute sagt, d. h. sie passen für unsere Zeit und können manchen zum Nachdenken bringen und ihm zeigen, wie gerade dem modernen Menschen der alte Glaube not thut. **Ev. Kirchenztg.**

Wer Walther schon kennt, weiß: gehaltvolle Gedankentiefe, nüchterne Zucht und klarer Fortschritt der Gedanken, ernste und zuverlässige Bestimmtheit des Gedankenausdrucks zeichnen ihn aus. So ist's auch in diesen Universitätspredigten. **Ev. Kirchenblatt für Württemberg.**







Wilh. Walther

Das Erbe der Reformation

Viertes Heft

Luthers Kirche



Leipzig 1917
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl



Preis: M.

Das Erbe der Reformation

Von

D. Wilh. Walther
Geh. Konsistorialrat
Professor der Theologie in Rostock

Viertes Heft

Luthers Kirche



Leipzig 1917
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl



Vorwort

Als ich vor Jahren mich an eine nähere Prüfung der Anschauungen Luthers von der Kirche machte, stellte ich mir den Rahmen meiner Arbeit recht weit. Aber dann begegnete mir eine unglaubliche Menge ganz verschiedener Auffassungen von Luthers einschlägigen Gedanken, Plänen, Idealen, Maßnahmen, und diese vielfach einander schroff widersprechenden Ansichten wurden durch eine sehr große Anzahl von Aussprüchen Luthers gestützt. Sollte ich daher nicht umsonst arbeiten, so mußte ich mich schon zu eingehender Berücksichtigung der mir unrichtig erscheinenden Ansichten verstehen und mußte manche scheinbar minutiöse Untersuchung anstellen, die ich im Blick auf manche Leser lieber vermieden hätte. Sollte aber dann der Umfang dieses Heftes nicht allzu sehr über den der früheren dieser Reihe hinaus anschwellen, so mußte ich manches, was ich gern noch behandelt hätte, beiseite lassen, etwa die Fragen nach der Bedeutung des geistlichen Amts und des allgemeinen Priestertums, nach der Beteiligung von Laien, auch von Frauen, an kirchlicher Tätigkeit, nach der Notwendigkeit und den Zielen der Kirchenzucht. Doch gebe ich mich der Hoffnung hin, daß die folgenden Untersuchungen gerade die in der Gegenwart brennenden Fragen betreffen und zu einer Prüfung, ob diese stets im Geiste Luthers beantwortet werden, anzuregen vermögen.

Juli 1917. **Wilh. Walther.**

Vorwort

Als ich vor Jahren mich an eine nähere Prüfung der Anschauungen Luthers von der Kirche machte, stellte ich mir den Rahmen meiner Arbeit recht weit. Aber dann begegnete mir eine unglaubliche Menge ganz verschiedener Auffassungen von Luthers einschlägigen Gedanken, Plänen, Idealen, Maßnahmen, und diese vielfach einander schroff widersprechenden Ansichten wurden durch eine sehr große Anzahl von Aussprüchen Luthers gestützt. Sollte ich daher nicht umsonst arbeiten, so mußte ich mich schon zu eingehender Berücksichtigung der mir unrichtig erscheinenden Ansichten verstehen und mußte manche scheinbar minutiöse Untersuchung anstellen, die ich im Blick auf manche Leser lieber vermieden hätte. Sollte aber dann der Umfang dieses Heftes nicht allzu sehr über den der früheren dieser Reihe hinaus anschwellen, so mußte ich manches, was ich gern noch behandelt hätte, beiseite lassen, etwa die Fragen nach der Bedeutung des geistlichen Amts und des allgemeinen Priestertums, nach der Beteiligung von Laien, auch von Frauen, an kirchlicher Tätigkeit, nach der Notwendigkeit und den Zielen der Kirchenzucht. Doch gebe ich mich der Hoffnung hin, daß die folgenden Untersuchungen gerade die in der Gegenwart brennenden Fragen betreffen und zu einer Prüfung, ob diese stets im Geiste Luthers beantwortet werden, anzuregen vermögen.

Juli 1917. **Wilh. Walther.**

Inhalt

Luthers Kirche.

Einleitung

Unter den religiösen Fragen, die unsere Zeit bewegen, nimmt die kirchliche Frage einen der ersten Plätze ein. Nicht sowohl ein theoretisches, als vielmehr ein praktisches Interesse ist die Veranlassung. Denn die Zahl derer, die, mit offenem Auge den Stand der Kirche in der Gegenwart prüfend, mit dem Befund zufrieden sind, dürfte nur sehr gering sein. In dem Gefühle, daß es so nicht weitergehe, fragt man, was Abhilfe schaffen könne, eine Reparatur des alten Daches und der undichten Wände oder ein Umbau oder gar ein Neubau.

Wer aber erfaßt hat, daß Gott uns nicht nur durch die Heilige Schrift, sondern auch durch die Geschichte, vor allem durch die Erfahrungen der Kirche in der Vergangenheit lehren will, der wird, ehe er sich auf seine Baupläne verläßt, volle Klarheit darüber zu gewinnen suchen, wie es denn zu dieser, uns mit Sorgen erfüllenden Gestalt der Kirche gekommen ist. Dies aber bedeutet für lutherische Christen vor allem das Eine: Wie hat Luther über die Kirche und ihre Organisation gedacht? Wie würde er über unsere Kirchenbaupläne urteilen? Daher ist es höchst erfreulich, daß in neuester Zeit eine ganze Anzahl von Theologen sich daran gemacht haben, seine in Frage kommenden Anschauungen eingehend darzustellen, auch solche Theologen, nach deren Ansicht „große, grundsätzliche Unterschiede uns von Luthers Anschauungen auf dem ganzen [betreffenden] Gebiet trennen".

Freilich wird mancher sich enttäuscht fühlen, wenn er in der Hoffnung, auf die in der Gegenwart brennenden kirchlichen Fragen klare Antwort zu finden, sich an Luther wendet. Kleine Einzelfragen so zu beantworten, daß man nur das bei ihm Gelesene zu wiederholen braucht, ist nicht seine Art. Dafür ist er zu groß. Bei ihm sind nur die Felsblöcke zu finden, die man nicht ohne Schweiß des Angesichts aus der Tiefe hervorholt, auf denen aber der ganze Bau ruhen muß, wenn er feststehen soll. Quadersteine

zur Fundamentierung haben wir bei Luther zu suchen, nicht kleine Steinchen zur Ausfüllung oder Ausschmückung.

Einem hochbegabten Prediger, der nach tiefer Anregung verlangte, hatte ich geraten, Luther zu studieren. Er versuchte es mit der berühmten „Freiheit eines Christenmenschen“. Als wir uns wieder trafen, erklärte er mir, er begreife nicht, warum man diese Schrift so sehr erhebe. Er habe nichts davon brauchen können. Gebrauchen wollte er den großen Luther, wie man einen Spurgeon, Funke, Gerock gebraucht zur Erleichterung der Predigtvorbereitung. Da mußte er wohl enttäuscht werden. Von unberechenbarem Gewinn aber wäre ihm jene Schrift geworden, wenn er ihre gewaltigen granitnen Gedanken verstanden und in sich aufgenommen und durch sie sich zu völlig neuer Erfassung der christlichen Fundamentalsätze hätte bestimmen lassen.

So ist es auch mit Luthers Lehre von der Kirche. Spezialanweisungen für diese und jene unsre Zeit bewegenden Kirchenbausorgen will er nicht geben, wohl aber die entscheidenden Grundsätze über Wesen und Erscheinung der Kirche Jesu Christi, die uns erst in Fleisch und Blut übergegangen sein müssen, ehe wir über die kirchlichen Einzelfragen, wie eine bestimmte Zeit sie stellt, richtig zu urteilen vermögen.

Damit berichtigt er zugleich die in der Gegenwart gewöhnliche Fragestellung hinsichtlich der Kirche. Als ich einmal einen Vortrag über die wahre Kirche nach Luther gehalten hatte, sagte mir ein Theologe: „Offen gestanden, interessiert mich dies weniger. Ich möchte vielmehr darüber Auskunft haben, wie die empirische Kirche zu gestalten ist.“ Dies aber ist nach Luther erst die zweite Frage, an die man nicht eher herantreten darf, als nachdem man jene erste vollständig klar beantworten gelernt hat. Wenn so verschiedene Baupläne für die Gestaltung der organisierten kirchlichen Gemeinschaft aufgestellt werden, wenn über diese die Ansichten so weit auseinandergehen und keine Übereinstimmung zu erzielen ist, so liegt die Hauptschuld daran, daß man sich über das Wesen der wahren Kirche und über das Verhältnis der äußerlich abgegrenzten kirchlichen Gemeinschaft zu ihr nicht klar und einig geworden ist.

Als in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Frage

nach der Kirche die lutherischen Kreise bewegte, hat man offen getadelt, daß Luther nicht von der Gemeinde der Getauften, sondern von der Gemeinde der Gläubigen ausgehe. Indem man es nun besser machen wollte als er, ist man auf sehr unlutherische Bahnen geraten. Wie richtig unsers Reformators Verfahren war, könnte schon die wunderbare Sicherheit zeigen, mit der er bei der Einrichtung der durch ihn gewordenen kirchlichen Gemeinschaft zu Werke gegangen ist. Da ist nichts von Schwanken, von Versuchen, von Zweifeln zu bemerken, mit denen wir uns plagen müssen.

Demnach ist es unumgänglich erforderlich, uns von ihm auch den Gang unsrer Untersuchungen vorschreiben zu lassen, also mit der wahren Kirche zu beginnen, und erst, wenn wir ihn in dieser Beziehung ganz gehört und begriffen haben, uns dem Kirchentum zuzuwenden und hierbei beständig auf das über jene Gelernte zurückzublicken.

1. Die wesentliche Kirche

a. Die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen.

Es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören." So Luther in den Schmalkaldischen Artikeln.[1]) Die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen.[2]) Dieser Definition wird kein Lutheraner widersprechen. Das aber ist sehr fraglich, ob jeder so vollen Ernst mit ihr macht, wie es Luther getan hat, ob jeder aus ihr alle Konsequenzen zieht, die nach Luthersich daraus ergeben.

Luther weiß, daß man auch ganz etwas andres mit dem Namen „Kirche" zu bezeichnen pflegt, etwa die römische Kirche. Und weil dies nun einmal allgemeiner Gebrauch geworden ist, bequemt er sich dem bisweilen an, kann daher von „des Papstes Kirche", von „unserer Kirche", sogar von „unsern Kirchen" reden.[3]) Aber wenn er der äußerlichen, durch gleiche Zeremonien, Verfassung u. dgl. verbundenen Kirchengemeinschaft den herkömmlichen Namen beläßt, so hebt er auch scharf hervor, „von dieser Kirche, wo sie allein ist", wo nicht in ihr eine Gemeinde von Gläubigen vorhanden ist, „stehe nicht ein Buchstabe in der Heiligen Schrift, daß sie von Gott geordnet sei".[4]) Er weiß auch, daß der wahren Kirche des Herrn allezeit Ungläubige, Gottlose beigemischt sind. Und dem

---

[1]) Erl. 25, 202. [2]) Diese schon im Mittelalter gebräuchliche Definition erhält nun durch Luthers neuen Glaubensbegriff einen total neuen Inhalt: Gläubig ist, wer Christum zu seinem Hirten hat und dessen Stimme hört. Den Nachweis, daß Luther diesen neuen Kirchenbegriff nicht erst in den spätern Kämpfen aus polemischen Gründen gebildet hat, ihn vielmehr schon sofort nach Gewinnung seines Glaubensbegriffs, seit 1513, vertritt, können wir uns ersparen, da er schon überzeugend geführt ist von Karl Holl in Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Festschrift Dietrich Schäfer dargebracht (1915), S. 410 ff. [3]) Z. B. Erl. 26, 43. 61; 25, 171. Am stärksten dieser herkömmlichen Ausdrucksweise angeschlossen hat sich Luther in seiner Schrift „an den christlichen Adel". Daß er aber damit nicht seinen eignen neuen Kirchenbegriff verleugnet hat, werden wir unten (S. 113 ff.) darlegen. [4]) Erl. 27, 101 f.

allgemeinen Sprachgebrauch sich fügend, kann auch er wohl einmal die Wendungen gebrauchen, es seien auch Gottlose „unter den [wahren] Christen", oder „in der Kirche". Wie nahe lag es aber dann, sich auch einmal so auszudrücken: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Getauften, unter denen jedoch nicht alle wahrhaft gläubig sind! Oder doch wenigstens zu sagen: Mit dem Namen „Kirche" bezeichnet man ein Doppeltes, erstens die Gemeinschaft all derer, die an den Gnadenmitteln teilnehmen, zweitens diejenigen unter ihnen, die in persönlichem Glauben stehen! Wie mancher gute Lutheraner wird durchaus keinen Grund einsehn, warum er sich nicht solcher Ausdrucksweise bedienen sollte. Luther aber vermeidet sie aufs strengste.

Nun bedenke man, wie unendlich oft er von der Kirche geredet hat, wie verschieden die Verhältnisse, wie verschieden die Gegner und deren Verirrungen waren, die ihn diesen Lehrpunkt zu behandeln zwangen. Dann wird man das Gewicht der Tatsache ermessen können, daß er niemals, wenn er die Kirche beschreiben will, zuerst einen weiteren Kreis und dann in diesen einen engeren zeichnet.

Endlich erinnere man sich daran, welch große Bedeutung er der heiligen Taufe zugesprochen, wie hoch er deren Kraft gepriesen, wie er deren Wert für das ganze Leben des Menschen hervorgehoben hat. Wer würde sich wundern, wenn er — etwa im Gegensatz gegen die Schwärmer, die die Kraft der Taufe leugneten — nun auch hinzugefügt hätte, nicht alle Getauften aber seien wahre Christen. Doch niemals läßt er sich dazu verleiten. Die Kirche ist und bleibt ihm der enge Kreis der in persönlichem Glauben Stehenden.

In neuerer Zeit [1]) hat man freilich bei Luther zu lesen gemeint, daß er zwei verschiedene Größen als „Kirchen" bezeichnet habe, die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen und die sichtbare äußere Kirchengemeinschaft. Und zwar vor allem in seiner Schrift „Vom Papsttum zu Rom" v. J. 1520. [2]) Hier heißt es: „Um mehreren

[1]) Die früher häufig verwendete Stelle Erl. opp. ex. lat. 25, 285, wonach Luther zwei Kirchen unterschieden haben soll, den weiteren, aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Kreis und den engeren der Gläubigen, ist jetzt als nicht von Luther herrührend erkannt, vgl. Weimarer Ausg. 13, XXIII ff. 87. 121.
[2]) Auch R. Seeberg, Dogmengeschichte II [1], 278.

Verständnisses und der Kürze willen wollen wir die zwei Kirchen nennen mit unterschiedlichen Namen. Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche, innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Christenheit. Nicht daß wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich [ebenso] als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen. Also [ist] auch die christliche Versammlung nach der Seele Eine Gemeinde in Einem Glauben versammelt; wiewohl nach dem Leibe sie nicht mag an einem Orte versammelt werden, doch ein jeglicher Haufe an seinem Ort versammelt wird.[1]) Diese [letztere, äußerliche] Christenheit wird durch das geistliche Recht und Praelaten regiert. . . . Obwohl diese [äußerliche] Gemeinde nicht macht einen wahren Christen, dieweil bestehen mögen alle die genannten Stände ohne den Glauben, so bleibt sie doch nimmer ohne etliche, die auch daneben wahrhaftige Christen sind. Gleichwie der Leib macht nicht, daß die Seele lebt; doch lebt wohl die Seele im Leibe, und auch wohl ohne den Leib. Die aber ohne Glauben und ohne die erste [wahrhaftige] Gemeinde in dieser andern Gemeinde sind, sind tot vor Gott, Gleisner und nur wie hölzerne Bilder der rechten Christenheit." [2])

Hier hat Luther in der Tat mit dem Namen „Kirche" auch einen weiteren Kreis als den der Gläubigen bezeichnet. Aber er tut dies nicht, ohne eben vorher gegen diesen Sprachgebrauch als gegen

[1]) Dieser Satz will besagen: Die äußerliche Christenheit dagegen stellt sich auch äußerlich als eine Versammlung dar, wenn auch naturgemäß nicht ihre Gesamtheit an einem Orte, so doch jede einzelne ihrer Gruppen an ihrem Wohnort. Keineswegs aber will Luther sagen, was Gottschick, Zeitschr. für Kirchengesch. 8 (1886), S. 569 darin liest: „Die leibliche Kirche ist notwendig, weil, wenn auch die im Glauben einträchtige Gemeinde sich nicht an einem Ort versammeln kann, doch ein jeglicher Haufe an seinem Ort leiblich versammelt wird". Denn dieses Versammeln bezieht sich nicht auf die gläubige Gemeinde, sondern auf die äußerliche, organisierte Kirchengemeinschaft, wie die darauf folgenden Worte klar lehren: „Diese Christenheit wird durch die Praelaten regiert" usw.
[2]) Erl. 27, 102 f.

einen bösen Mißbrauch Protest erhoben zu haben. Mit „dieser andern Weise, von der Christenheit zu reden", „geschieht dem Wörtlein ‚Kirche' Gewalt", dieser Brauch hat überhand genommen zu nicht kleiner Verführung und Irrtum vieler Seelen", „von dieser [sogenannten] Kirche steht nicht ein Buchstabe in der Heiligen Schrift, daß sie von Gott geordnet sei". Vielmehr muß, „wer nicht irren will, das fest haben, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben. . . . Auf diese Weise redet die Heilige Schrift von der heiligen Kirche und Christenheit und hat keine andere Weise zu reden". Nur zu dem Zweck also verwendet auch er einen Augenblick nach dem „überhandgenommenen" falschen Sprachgebrauch die Bezeichnung „Kirche" für jenen weiteren Kreis, um von diesem den engeren Kreis der Gläubigen als die einzige wahrhaftige Kirche scharf unterscheiden zu können; nur um „kurz" und „verständlich" den großen Unterschied klar machen zu können. Nicht also *seine* Definition der Kirche gibt er, indem er von „der äußerlichen Christenheit" spricht, sondern dieser falschen stellt er seine richtige entgegen.

Ja, so gefährlich, so „verführerisch" erschien ihm die Verwendung des gleichen Wortes „Kirche" für die Gemeinde der Gläubigen und für die organisierte Kirchengemeinschaft, daß er den Versuch gemacht hat, es für jene, für „die wesentliche Kirche", gleichsam abzuschaffen und durch ein andres zu ersetzen, nämlich durch „Gemeinde". In seinem deutschen Neuen Testament hat er *nur* dieses verwandt. Er ist damit nicht durchgedrungen, vermutlich vor allem deshalb nicht, weil nun einmal durch das Glaubensbekenntnis sich das Wort „Kirche" zu fest eingeprägt hatte, so daß er es hier nicht zu *entfernen*, sondern nur durch „die Gemeinde" zu *erklären* wagte. Man wird es tief bedauern können, daß man noch heute bei Nennung der „Kirche" nicht sofort wissen kann, was gemeint ist.

Wir müssen aber noch weiter fragen, welchen größeren Kreis er mit der fälschlich als „Kirche" bezeichneten Gemeinschaft meint. Denn die einen heben hervor, daß in diesem weiteren Kreise auch Ungläubige sind. Sie wollen also in jenen Worten Luthers lesen, er habe auch die Mischung von Gläubigen und Ungläubigen „Kirche" genannt. Die andern legen das Gewicht darauf, daß in diesem

weiteren Kreise die Gnadenmittel verwaltet werden.[1] Sie wollen also Luther dahin verstehen, daß er alle die „Kirche" nennt, die an den Gnadenmitteln teilhaben. Die Verwaltung der Gnadenmittel soll nicht nur anzeigen, wo etwas von der Kirche vorhanden ist,[2] sondern auch alle von ihr Erreichten sollen zur Kirche gehören.

Wenn aber Luther bei der „äußerlichen Kirche" den Bereich der Gnadenmittel im Auge hätte, so hätte er doch bei ihrer näheren Beschreibung die Gnadenmittel zum wenigsten erwähnen müssen. Er schweigt jedoch von ihnen völlig. Anstatt dessen sagt er: „Diese [sogenannte] Christenheit wird durch das göttliche Recht und Praelaten regiert. Hierein gehören alle Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Priester, Mönche, Nonnen und alle, die im äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, seien sie wahrhaftig, gründlich Christen oder nicht." „In welcher Versammlung gehen die äußerlichen Geberden, als singen, lesen, Meßgewand."[3] Er meint also die organisierte (römische) Kirchengemeinschaft, die an ihrer Verfassung und ihren rechtlichen Ordnungen, z. B. an den verschiedenen Gesängen, Lektionen und Amtskleidung zu erkennen und abzugrenzen ist. Wie er sich anderswo ausdrückt: „Einerlei äußerlich Regiment, Gesetz und Satzungen und kirchliche Gebräuche haben und halten; wie der Papst mit seinem Haufen vorgibt und alle aus der Kirche will ausgeschlossen haben, die da nicht hierin ihm gehorsam sind."[4] Luther kämpft ja gegen die Anschauung Alfelds, der unter „Kirche" eine Rechtsanstalt versteht, wie es die päpstliche ist: „Das geistliche Recht und Menschengesetze nennen wohl solch Wesen eine Kirche oder Christenheit", „aber mögen sie mir anzeigen, daß ein Buchstabe der Schrift davon sagt!"

Freilich wurden in der von den Juristen als „Kirche" bezeichneten Rechtsanstalt auch die Gnadenmittel verwaltet, und aus diesem Grunde sagt Luther, „sie bleibe nimmer ohne etliche, die wahrhaftige Christen sind". Aber daraus folgt nicht, daß Luther hier unterscheidet zwischen einer sichtbaren Gemeinschaft der Gnadenmittel und einer unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen. Denn der Sprachgebrauch des geistlichen Rechts, von dem Luther hier redet, nennt

[1]) Darüber, ob dies richtig ist, vgl. unten S. 20 ff. [2]) Vgl. unten S. 34 ff.
[3]) Erl. 27, 102. 101. [4]) Erl. 9, 286.

die organisierte römische Kirchengemeinschaft nicht um der verwalteten Gnadenmittel willen „Kirche“, sondern um ihrer rechtlichen Organisation willen. Gemeinschaften, die wohl die Gnadenmittel hatten, aber außerhalb der rechtlichen Organisation standen, galten ihr nicht als Kirche. Darum vergleicht Luther diese Rechtsanstalt mit dem Leibe, in dem die Seele sei, fügt aber sofort hinzu, die Seele „lebe auch wohl ohne den Leib“. Dies zeigt wieder klar, daß er die „äußerliche Kirche“ nicht als die Gemeinschaft der Gnadenmittel im Auge hat. Denn ohne diese kann nach ihm die wahre Kirche niemals existieren. Wohl aber ohne eine solche rechtliche Organisation, wie die römische Kirchengemeinschaft sie bietet. Man kann auch außerhalb der römischen Kirche ein Glied der wahren Kirche sein.[1])

An unsrer Stelle liegt also keine „Differenzierung“ des Kirchenbegriffs Luthers vor, auch nichts von „schwankenden und ungenügenden Bestimmungen“ [2]) oder von „mangelhafter Unterscheidung“. Solche Urteile sind nur möglich, wenn man irrtümlich annimmt, Luther meine hier die „äußerliche Christenheit“ als die Gemeinschaft der Gnadenmittel.[3]) In Wirklichkeit unterscheidet er zwischen dem leider gebräuchlich gewordenen falschen juristischen Kirchenbegriff und dem einzig richtigen, wonach die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist.

Wie selbstverständlich es für ihn ist, daß die Kirche nur aus Gläubigen besteht, lehrt auch sein starkes Befremden darüber, daß Paulus (Galat. 1, 2) die christlichen Gemeinden Galatiens als Kirchen bezeichne, obwohl diese „von Christo und der Gnade sich abgewandt

---

[1]) Fraglich kann nur sein, ob Luther mit diesem „Leibe“, ohne den „auch wohl“ die Seele der wahren Kirche leben könne, nur die römische Kirche gemeint hat oder ob er überhaupt eine äußerliche Organisation für nicht absolut notwendig hält. Auf diese Frage werden wir in unserem 2. Hauptteil zurückkommen (s. S. 71).
[2]) So Gottschick in Zeitschrift für Kirchengesch. 8 (1886) S. 569. [3]) Gottschick (a. a. O.) versteht außerdem auch einige Sätze unrichtig. So liest er bei Luther einen Widerspruch in den Worten: „Sie [die äußerliche Kirche] macht keinen Christen, aber sie bleibt nimmer ohne etliche, die wahrhaftige Christen sind.“ Offenbar versteht er die erste Hälfte dahin: Die Teilnahme an den Gnadenmitteln der äußeren Kirche kann niemand zum Christen machen; während Luther natürlich sagen will: Die bloße Zugehörigkeit zur äußerlichen (römischen) Kirche beweist noch nicht, daß man ein Christ ist (machen = ausmachen). Ein anderes Mißverständnis Gottschicks s. oben S. 6, Anm. 1.

hätten", also eigentlich nicht mehr Kirchen seien. Er gibt sich viel Mühe, das begreiflich zu machen. In der ersten Ausgabe seines Galaterkommentars v. J. 1519 schließt er sich noch an die Erklärungen von Kirchenvätern an. Dann versucht er die Lösung auf etwas anderm Wege in der achten Ausgabe v. J. 1523. Zwei Jahre später trägt er in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" die ihn endlich befriedigende Antwort vor, die dann auch sein großer Galaterkommentar v. J. 1535 bietet. Wenn „Paulus die Galater, Korinther und andere Städte Gottes Gemeinde nennt, so doch das wenigere Teil rechte Gotteskinder darin sind", so tut er dies „nach der Weise der Schrift, die da im gemeinen Brauch hat die Redefigur, so da Synekdoche heißt, das ist, wenn man ein Ganzes nennt und doch nur einen Teil meint".[1]) Damit hat Luther freilich anerkannt, daß der Apostel auch Gemeinden, die aus Gläubigen und Ungläubigen gemischt waren, „Kirche" genannt habe, hat aber zugleich erklärt, dies sei nicht eine dogmatische Definition des Begriffs „Kirche", sondern nur eine Redefigur. Paulus „meine" nur „einen Teil", wenn er „das Ganze" ‚Kirche' „nenne", er meine damit nur die wahrhaft Gläubigen.[2])

---

[1]) Erl. 29, 266 f. Gal. 1, 42 f. [2]) Noch weitere Aussagen Luthers über unsere Frage zu untersuchen, dürfte nicht erforderlich sein, zumal da E. Rietschel (Studien und Kritiken Jahrg. 1900, S. 414—420) dieselben ausführlich behandelt hat. Dessen Ausführungen und Beweisgründen hinsichtlich dieses Punktes kann ich durchaus zustimmen. Es sei nur noch gewarnt vor einer unberechtigten Verwertung der Äußerungen Luthers über das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24 ff.). Seeberg z. B. schreibt: „Luther nimmt keinen Anstand, den ganzen Acker, auf dem Unkraut wie guter Same zusammenwachsen, als Kirche zu bezeichnen" (Der Begriff der christlichen Kirche I, 90, vgl. dessen Dogmengeschichte II, 281). Aber schon a priori ist es undenkbar, daß ein Luther in direktem Widerspruch zu der von Jesus gegebenen Auslegung des Gleichnisses den Acker nicht als „die Welt", sondern als „die Kirche" erklärt haben sollte. Daß man ihm dies zutraute, hat die auch von Seeberg zitierte Stelle „Erl. 2, S. 53" verschuldet. Aber gerade diese von dem heute als unzuverlässig erkannten Veit Dietrich herausgegebene Predigt (Erl.[2] 1, 189 ff.) verdient am wenigsten Vertrauen unter den vier auch in der Erlanger Ausgabe sich findenden Predigten Luthers über jenen Text. Auch die am 7. Februar 1546 in Eisleben gehaltene Predigt (Erl.[1] 16, 245 ff. = [2] 20 II, 540 ff.) dürfte schon durch ihre auffallende Länge beweisen, daß sie schwerlich eine bloße Wiedergab

Welches also ist die Kirche, die allein diesen Namen mit Recht trägt; die Kirche, an der Luther mit glühender, dankbarer Liebe hängt; die Kirche, um deren willen allein die Volkskirchen, Staatskirchen, Landeskirchen, Freikirchen einen Wert haben, wie der aus Gold und Schlacken gemischte Stein nur um des darin befindlichen Goldes willen Wert besitzt? Diese Kirche ist keine andre, als die Gemeinde der Gläubigen, der durch den Glauben Heiligen.

Ist doch auch der Satz des dritten Glaubensartikels „die Gemeinde der Heiligen" nach Luther nichts andres als eine Erläuterung zu dem vorhergehenden „eine heilige christliche Kirche". Jener Satz hat nicht ursprünglich im Symbol gestanden, sondern ist eine später hinzugefügte Glosse. „Aber", setzt Luther hinzu, „welch ein notwendiges und höchst erwünschtes Faktum, um derer willen, die heute alles beliebige andre als die Gemeinde der Heiligen ‚Kirche' nennen!" [1])

b. Die Kirche hat keine Ungläubige zu Gliedern.

Was folgt aus dem Gesagten? Daraus ergibt sich zunächst das richtige Urteil über die Glieder unserer äußeren kirchlichen Gemeinschaft, die nicht den Glauben haben, aber nicht selten innerhalb der Kirche volle Anerkennung, wenn nicht gar die Herrschaft beanspruchen. In welchem Verhältnisse stehen diese in Wirklichkeit zu der wahren Kirche?

Von dem durchaus berechtigten Bestreben aus, sie nicht auf eine Linie mit Juden und Heiden zu rücken, hat man gesagt, sie seien

des von dem schwachen Luther Gesagten ist. Dagegen darf die von Rörer nachgeschriebene Predigt vom 9. Dezember 1528 (Erl.[1] 1, 61 ff. = [2] 4, 277 ff.) als durchaus zuverlässig gelten, ebenso die in der Kirchenpostille sich findende (Erl. [1] 11, 76 ff. = [2] 11, 80 ff.). Während es nun z. B. in der erstgenannten Predigt heißt, „daß allwegs in der Kirche guter Same und Unkraut miteinander wächst", lesen wir in der dritten nur: „Wo Christen sind, da sind auch falsche Christen", in der vierten: „Auf Erden sind nicht eitel rechtgläubige Christen", sondern auch solche, die fälschlich „sich rühmen, sie seien Christen und unter den Christen in der Kirche Christi", (1, 190. 4, 281. 11, 81. 83). In diesen beiden Predigten wird mit vollster Konsequenz die Ausdrucksweise vermieden, es sei die Kirche der Acker oder es seien Böse und Gute in der Kirche beisammen.

[1]) Erl. opp. var. arg. 3, 307. Vgl. Erl. 21, 102 f. 25, 412.

Glieder der Kirche, nur freilich tote. Diese Behauptung ist zu der Zeit, als im zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in lutherischen Kreisen das Bewußtsein um die Bedeutung der Kirche wieder lebendig wurde, mit vollster Schärfe aufgestellt und verfochten worden. So konnte Franz Delitzsch schreiben: „Aber — so kann und wird man uns einwenden — gibt es denn nicht in der Kirche Menschen, in denen keine Spur der Taufgnade vorhanden, in denen der letzte Funke geistlichen Lebens erloschen ist, und die in Wort und Tat, in Lehre und Leben sich als Widersacher Christi beweisen, und diese alle, sofern sie nur getauft sind, wären Glieder am Leibe Christi? Dieser Einwand, auf die Spitze gestellt, würde so lauten: Glieder am Leibe Christi bleiben auch diejenigen, welche eine Sünde zum Tode begangen haben, die keine Fürbitte zuläßt, welche den Sohn Gottes mit Füßen treten? Wir antworten Ja, aber wir setzen hinzu: Erstorbene und zum Abhauen bestimmte Glieder."

Luther denkt anders. Auch er sieht einen großen Unterschied zwischen einem Heiden und einem ungläubigen Getauften. Aber tot sind beide in seinen Augen. Und niemals nennt er den getauften Ungläubigen ein Glied der Kirche, auch nicht ein totes Glied. Vielmehr hat er die denkbar schärfsten Worte gebraucht, um es als eine Lästerung Christi zu bezeichnen, wenn man auch „die Gottlosen lasse seine Glieder sein", so scharfe Worte, daß Franz Delitzsch gemeint hat, sie gehörten „zu den Worten, über welche auch ein Luther Vergebung nötig gehabt und gewiß gefunden hat".

Um das Verhältnis der Ungläubigen zur Kirche zu bezeichnen, schreibt Luther etwa: „Zahlpfennige sind auch unter den Gulden, es sind aber nicht Gulden. Spreu ist unter dem Korn, es ist aber nicht Korn. Also sind sie auch wohl unter den Christen, sie sind aber nicht Christen." [1]) Oder: „Sie sind in und unter der christlichen Kirche, wie Mäusedreck unter dem Pfeffer und Rade unter dem Korn liegt." [2]) Er spottet darüber, daß man sie „Glieder der heiligen Christenheit" zu nennen wage: „Ja, sie sind Glieder der Kirche, gleichwie Speichel, Rotz, Eiter, Schweiß, Mist, Harn, Stank,

[1]) Erl. 14, 233. [2]) Erl. 48, 222.

Grind, Blattern, Drüsen, Franzosen und alle Seuchen des Leibes Glieder sind. Dieselben sind auch in und am Leib, ja, wie Flecken und Unflat, die der Leib tragen muß mit großer Gefahr, Mühe und Unlust." [1])

Darum ist es auch irreführend, wenn man von der wahren Kirche sagt, sie trete in die Erscheinung nur als eine Mischung von Gläubigen und Ungläubigen. Gewiß, was für unser Auge in die Erscheinung tritt, ist eine solche Mischung. Aber dieses Erscheinende sollte man nicht „die empirische Kirche" nennen. Denn nach Luther ist dies eben nicht die Kirche, sondern eine Komposition aus Kirche und Nichtkirche. Dieses Kompositum kann man sehen, die wahre Kirche aber ist unsichtbar. Wohl „gehören" auch Ungläubige „zur Kirche" und bewegen sich in ihr. Aber nur wie Knechte und Mägde zur Familie gehören und in ihrem Kreise sich bewegen, ohne doch Glieder der Familie zu sein. Will man die Familie bestimmen, so müssen jene unberücksichtigt bleiben.

Aber wird nicht dadurch die bleibende Bedeutung der Taufe völlig geleugnet? Hat nicht gerade Luther uns gelehrt, daß „die Wahrheit der Taufverheißung, wenn sie einmal über uns aufgegangen ist, bis zum Tode beständig bleibt?" Durch die Taufe sind wir in das rettende Schiff, in die Arche Noahs, in die wahre Kirche aufgenommen. „Auf ihm fahren alle, die zum Hafen des Heiles fahren. Freilich geschieht es, daß viele leichtsinnig aus dem Schiff ins Meer springen und umkommen. Aber kann der Sünder irgendwie aus Gnaden zum Schiff zurückkehren, so wird er nicht durch irgendein Brett, sondern durch das Schiff selbst zum Leben getragen. Das sind die, welche im Glauben zu Gottes Verheißung, die fest steht und fest bleibt, zurückkehren."

Dies also ist der Unterschied: Wie die Heiden im Meer des Verderbens treiben, ebenso auch die getauften Christen, die keinen Glauben besitzen. Aber weil diese Christen noch in einer äußerlichen Verbindung mit der wahren Kirche stehen, können sie, sobald sie nur wollen, das Schiff wieder besteigen. Es bedarf dazu keines weiteren, als daß sie die über ihnen einmal aufgegangene Gnade

---

[1]) Erl. 41, 72.

Gottes im Glauben ergreifen. Dies wird ihnen unendlich viel leichter, als einem Heiden, weil sie noch an den Gnadenmitteln der Kirche teil haben. Nur wenn man in solcher Weise mit Luther neben der bleibenden Bedeutung der Taufe auch die völlige Armut des ungläubigen Getauften verkündigt, wird jener verderbenbringenden Selbstberuhigung von seiten toter Christen vermittels der Taufe gewehrt, die ohne Zweifel sich oft gefunden hat und noch findet. Darum muß dabei beharrt werden: Ungläubige, Gottlose sind trotz ihrer Teilnahme an den Gnadenmitteln keine Glieder der Kirche.

Doch aber sind sie mit der wahren Kirche so verbunden, daß Luther auch sagen kann: Sie sind nicht die Kirche, aber sie gehören zur Kirche. Denn eine reine Kirche gibt es nicht, sowenig es ein unkrautfreies Weizenfeld gibt. Die Mischung von Gläubigen und von Gottlosen kann sehr verschieden sein. Aber vorhanden ist sie immer. Selbst wenn wir es könnten, dürften wir keine Scheidung vornehmen. Der es konnte — denn er wußte, was in dem Menschen war — hat es auch nicht getan, sondern den Judas unter den Aposteln gelassen, so lange dieser unter ihnen bleiben wollte.[1]

Diese Mischung hat Luther manch schweren Seufzer ausgepreßt: „Wir können es nicht umgehen, daß wir nicht böse Buben unter uns hätten. . . Ich wär' ihrer gern los. Herr, soll ich sie ausraufen und ausrotten? Nein, das ist nicht in deiner noch einiger menschlichen Macht und Gewalt, und wirst es auch nicht dazu bringen, daß auf Erden solche Sonderung werde, da der Weizen vom Unkraut ganz rein geschieden werde. Und ob du gleich dich wolltest des unterstehen, so richtetest du doch nichts aus, denn daß du auch diejenigen, die noch zu bekehren sind und zu dem guten Weizen gehören, mit ausrottest."[2] Dies ist es, was Luther mit dem betrübenden Tatbestand der Mischung aussöhnt: Unter den der Kirche beigemischten Ungläubigen sind solche, die noch zu bekehren sind, und daher in Gottes Augen schon zu dem Weizen gehören. Eben weil sie noch in Verbindung mit der Kirche stehen, können sie noch wahre Glieder derselben werden.

Daher verurteilt Luther eine solche Scheidung zwischen „den

[1]) Erl. 20 II, 542. [2]) Erl. 20 II, 555 f.

Kindern Gottes und den Bösen", die einen Einfluß jener auf diese erschweren müßte. Mit großer Erregung wirft er den Begharden vor, daß sie „von den bösen Christen fliehen und zu ihnen selbst in den Winkel kriechen", daß sie „aus Gottesfurcht es nicht mit der römischen Kirche halten wollen". Er ruft ihnen zu: „O ihr Gotteslästerer und Verräter Christi! Wenn Christus getan hätte, als ihr tut, wer wäre immer selig geworden? Er ... wollt sein bei den Sündern, Menschen und Narren, auf daß er sie erfüllte. Ja, er nahm sie an sich, wollte noch nie mit den Geistlichen, Frommen, Gerechten zu schaffen haben." „Die Kinder Gottes fliehen nicht die Gesellschaft der Bösen, ja sie suchen sie, daß sie ihnen helfen mögen. Sie wollen nicht allein in den Himmel, sondern mit ihnen bringen die Allersündigsten, ob sie vermöchten." [1])

Daher hat Luther nicht einmal den Gedanken, neben den für die Massengemeinden bestimmten Gottesdiensten noch besondere Versammlungen „für die, so mit Ernst Christen sein wollen", einzurichten, auszuführen gewagt, weil auch daraus schon „eine Rotterei" werden könnte, [2]) eine Absonderung der geförderteren Gemeindeglieder von den andern. Deshalb hat er auch immer wieder gegewünscht, es möchte eine Trennung der Evangelischen von den Römischen vermieden werden können, und ist zu den größten Opfern bereit gewesen, um nur eine Einwirkung der Evangelischen auf die Römischen zu ermöglichen. [3])

Den Versuch, ja auch schon den Wunsch, eine ungemischte Kirche, eine reine Gemeinde auf Erden herzustellen, verurteilt aber Luther nicht nur deshalb, weil dadurch der von Gott gewollte Einfluß der Gläubigen auf die andern gehindert werde, sondern auch aus dem Grunde, weil den von jener Tendenz geleiteten Christen die wahre Kirche verloren gehen müsse: „Wenn wir kein Unkraut dulden wollen, so haben wir gar keine Kirche. Denn da eine Kirche ohne Unkraut nicht existieren kann, würde das Unkraut ausrotten bedeuten die Kirche ausrotten." Wer nur eine unmögliche Kirche haben und als Kirche anerkennen will, kann überhaupt keine Kirche haben. Wohl gibt es eine wahre Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, die

---

[1]) Erl. 40, 16 f. (1518). [2]) Erl. 22, 231. [3]) vgl. unten S. 103 ff.

im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit auch anderer Sünden ertragen. Aber diese wahre Kirche wird ja von jenen Schwärmern verworfen. Damit stellen sie sich außerhalb der einzig möglichen und wirklichen Kirche. Dies aber deshalb, weil ihnen die Voraussetzung des wahren Glaubens, die echte Sündenerkenntnis fehlt: „Jene Schwärmer, die da wollen, daß kein Unkraut unter ihnen sei, bewirken dies, daß kein Weizen bei ihnen ist, d. h. während sie reiner Weizen und die Kirche sein wollen, machen sie durch ihre übermäßige Heiligkeit, daß sie keine Kirche, sodern reine Sekte des Teufels sind. Denn vermöge ihres Hochmuts und ihrer Aufgeblasenheit durch eingebildete Heiligkeit sind sie nichts weniger als die Kirche, die von sich bekennt, daß sie eine Sünderin ist und das untergemischte Unkraut erträgt, Ketzer, Sünder, Gottlose. Da sie dies nicht wollen, sondern sie sich ab und raufen den Weizen mit dem Unkraut aus und werden nichts weniger als die Kirche." [1])

Unter den Folgen der Verbindung Ungläubiger mit der wahren Kirche war eine, die für Luther besonders schwer zu ertragen war, deshalb nämlich, weil sie gerade da sich zeigte, wo die evangelische Wahrheit verkündigt war, deshalb von den römischen Gegnern zur Diskreditierung der evangelischen Lehre verwertet wurde. Es war das Auftreten von „Rotten, Sekten und Widerchristen". Die Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen unter den Gegnern Roms konnte Luther nicht als einen Vorzug ansehen, weil er nicht jede beliebige religiöse Ansicht, Empfindung und Stimmung als Glauben wertete, sondern nur das persönliche Erfassen des objektiv Wahren und Wirklichen. Für ihn war nicht die Stärke des religiösen Gefühls entscheidend, sondern der Inhalt des Glaubens. Daher erfüllte es ihn nur mit tiefem Schmerze, daß „sich unter denen, die sich Christen rühmen, größere Uneinigkeit, Zwietracht und Spaltung finden lasse, denn unter dem Papsttum". [2]) Es schmerzte ihn um so mehr, als unzweifelhaft „unsere Rotten größeren Schaden unserm Evangelium tun

[1]) Weim. Ausg. 38, 560, 39 ff. (Walch 7, 304.) Obwohl wir an dieser Stelle der Annotationes in aliquot capita Matthaei v. J. 1538 nicht Luthers Handschrift, sondern nur den Druck haben, darf doch dieser als im wesentlichen zuverlässig gelten, wie die Vergleichung der Stellen, von denen wir beides haben, lehrt. [2]) Erl. 4, 280.

denn die Tyrannen und Verfolger des Evangeliums. Denn die Tyrannen müßten sich endlich schämen, würden müde werden und aufhören zu verfolgen, wenn unter uns selbst Einigkeit wäre. Weil aber unter uns Uneinigkeit, Zwietracht und Trennung ist, und wollen doch auch die, so solche Trennung anrichten, allesamt gute Christen und evangelisch sein, so halten's die Tyrannen dafür, sie haben gut Fug und Recht, uns zu verfolgen und zu töten."

Doch aber konnte sich Luther in diesen betrübenden Tatbestand als unvermeidlich finden, weil er wußte, daß es auf Erden eine reine Kirche nicht geben kann. Gingen nun von der Kirche solche „Schwarmgeister und Rotten" aus, durch die „der Teufel unter dem Schein und Namen des Wortes Gottes sein Gift ausgoß und alle Welt verführte",[1] so sah Luther darin nur ein Offenbarwerden des der wahren Kirche anhaftenden „Unflats", nur ein Erkennbarwerden des zwischen dem Weizen stehenden, vom Teufel gesäten Unkrauts. So tröstet er sich darüber immer wieder mit dem Wort 1. Joh. 2, 19: „Sie gehörten uns nicht an. Wenn sie dieselbe Meinung, Geist, Lehre hätten, so wären sie bei uns geblieben."[2]

Daß aber die im Innern jener Schwärmer schon vorhandene Abweichung von der göttlichen Wahrheit auch in offenem Widerspruch gegen die Lehre der Kirche hervortrat, konnte Luther nur mit Freuden begrüßen. Denn nicht nur ist es nach ihm immer ein Gewinn, wenn ein verborgener Schade ans Licht tritt, also erkannt werden kann, sondern es ist auch ein Zeichen von Leben in einem Körper, wenn das in ihm befindliche Ungesunde ausgesondert wird, während ein Körper, in dem die schädlichen Säfte ungestört bleiben, entweder tot oder durch und durch verseucht sein muß. Eine religiöse Gemeinschaft, in der „der Unflat" nicht gestört wird, sondern sich als berechtigt fühlen kann, muß tot oder völlig verdorben sein.[3]

[1]) Erl. 4, 278. [2]) Z. B. Weim. Ausg. 20, 674, 7ff. (Walch 9, 961). Erl 49, 268 u. o. [3]) Erl. 4, 281f.: „Wer nun ein Christ sein will, der muß leiden, daß ... falsche Lehrer und falsche Christen unter den rechtschaffenen Lehrern und Christen sein werden. Ist's doch mit dem menschlichen Leibe a so getan, daß er nicht ganz rein und sauber sein kann. Es muß auch etwas Unreines im Leibe sein, welches der Leib nicht bei sich behält, sondern von sich auswirft. Also ist's auch mit der Christenheit, die ein geistlicher Leib ist, getan, daß sie hier auf Erden nicht ohne Unflat und Unreinigkeit sein kann. Wenn unser

Danach würde Luther in dem neuerdings oft ausgesprochenen Gedanken, die bunte Mannigfaltigkeit der innerhalb einer religiösen Gemeinschaft vertretenen Anschauungen beweise gerade das in ihr pulsierende Leben, eine Wahrheit anerkennen, nur freilich nicht, als ob die Verschiedenheit der religiösen Anschauungen an sich etwas Erfreuliches wäre, sondern einzig in dem Sinne, daß die offene Bestreitung der von der wahren Kirche verkündigten Wahrheit durch die ihr feindlich gegenüberstehenden Ansichten ein Beweis von dem in dieser wahren Kirche vorhandenen Leben ist. Eine Gemeinschaft dagegen, der die verschiedenen religiösen Überzeugungen als gleichberechtigt gelten, würde nach Luther tot oder ganz verdorben sein.

Denn wenn auch einerseits festgehalten werden muß, daß es eine hinsichtlich Glauben und Leben absolut reine Kirche auf Erden nicht geben kann noch geben soll, so muß andrerseits scharf betont werden, welches der einzige Grund ist, warum mit der wahren Kirche auch Ungläubige verbunden sind: diesen soll dadurch erleichtert werden, Glieder der wahren Kirche zu werden. Eben darum darf ihnen nicht gestattet werden, einen bestimmenden Einfluß in der Kirche auszuüben: „Siehe nur, daß du Herr bleibest in deinem Regiment. Wehre und steuere, du Prediger und Pfarrherr und Zuhörer, daß sie nicht regieren und herrschen. Murren im Winkel mögen sie wohl, aber auf den Predigerstuhl, zu dem Altar sollst du sie, soviel bei dir steht, nicht lassen kommen.“ [1])

Nicht zur Förderung, sondern nur zum Schaden, würde den der wahren Kirche nur Beigemischten es dienen müssen, daß sie nicht scharf von dieser geschieden sind, wenn man ihrer Teilnahme an den Gnadenmitteln einen solchen Wert zumessen würde, als besäßen

natürlicher Leib nicht wollte auswerfen Mist, Schweiß, Speichel und Unflat, so müßte er verschmachten. Und ist viel besser, daß er solchen Unflat von sich treibe, auswerfe und sich reinige, denn daß alles Fleisch und Blut zu eitel Unflat werde, wenn der Leib alles bei sich behalten sollte. Also auch, wenn die christliche Kirche hier auf Erden ganz rein und ohne Unkraut sein sollte und sollten von ihr nicht ausgehn Rotten, Sekten und Widerchristen, so wäre es nicht ein gut Zeichen. Denn es wäre eine gewisse Anzeigung, daß sie nicht ein rechter geistlicher Leib, das ist, die rechte Kirche wäre ... oder daß die Kirche zu eitel Unflat worden wäre, wie das ein verdorbener Leib ist, der nicht mehr auswirft.“ Ähnlich 49, 268 ff. [1]) Erl. 20 II, 556.

sie damit an sich schon etwas Großes, wenn man nicht unmißverständlich einprägte, daß ihnen damit nur die Möglichkeit gegeben ist, etwas zu erlangen. Selbstverständlich werden treue Seelsorger eifrigst dahin zu wirken suchen, daß möglichst viele sich kirchlich beteiligen. Und dies ist nicht selten so schwierig und wird von so manchen Geistlichen trotz aller daran gewandten Mühe nicht erreicht, daß es nicht zu verwundern ist, wenn jemand durch Zunahme des Kirchen- und des Abendmahlsbesuchs sich hoch beglückt fühlt und Großes erreicht zu haben meint. Aber wenn es dabei sein Bewenden hat, so ist einfach nichts erreicht, wenigstens nicht bei den einzelnen, die kirchlich geworden sind. Sie sind dem rettenden Schiff nahe gebracht, aber wenn mit ihnen nicht mehr geschieht, so wird die Flut sie ebenso verschlingen, als wenn sie unendlich weit von dem Schiffe entfernt geblieben wären. Ja, noch viel sicherer würden sie umkommen, wenn sie sich einbilden könnten, ihre Kirchlichkeit habe sie zu Gliedern der Kirche gemacht. Die eigentliche Arbeit des Dieners Christi an ihnen hat noch gar nicht begonnen. Auch in dieser Beziehung gilt Luthers berühmtes Wort: „So man nicht weiterfährt, bis zum Glauben, sind es gewißlich eitel teuflische, verführerische Lehren.“ [1]) Dazu, daß hierüber der Prediger sich völlig klar sei und durch kein Wort und durch kein Handeln — auch nicht durch Leichenreden — die entgegengesetzte Meinung in der Gemeinde begünstige —, soll Luthers unermüdlich wiederholte These helfen: Die wahre Kirche, außer der kein Heil ist, ist nur die Gemeinde der Gläubigen.

Je bestimmter aber auf diesem Satze bestanden wird, desto notwendiger ist es auch, vollen Ernst damit zu machen, daß wir nicht zu bestimmen vermögen, wer gläubig ist. [2]) Andrerseits jedoch darf man hieraus auch nicht folgern, daß die Grenzen zwischen den wahren und den nur scheinbaren Gliedern der Kirche fließend sind. Wohl gibt es unendlich viele Abstufungen. Aber auch immer wieder hebt Luther hervor: „Der Herr kennt die Seinen“. Wenn man hieran Anstoß nimmt, so übersieht man leicht, daß Luther unter dem Glauben, der in Gottes Augen entscheidet, nicht sowohl den

[1]) Erl. 27, 194. [2]) Vgl. unten S. 24 ff.

besitzenden und seiner selbst bewußten Glauben versteht, sondern auch den verlangenden, vielleicht seiner selbst noch nicht bewußten Glauben. Dieser ist in Luthers Augen das Wesentliche. Durch diesen tritt der Mensch in die wahre Kirche ein.

c. Nur die wahre Kirche ist Inhaberin der Gnadenmittel.

Ein zweites folgt aus der Definition der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen. Die Gnadenmittel sind ja die Kennzeichen der Kirche. Aber zu welcher Kirche gehören die Gnadenmittel? Zur Gemeinde der Gläubigen oder der Getauften? Johann Gerhard etwa antwortet: „Die Gnadenmittel sind Kennzeichen der sichtbaren Kirche", und unter dieser Bezeichnung versteht er bekanntlich die Gemeinde der Getauften. Man hat auch schon bei Luther zu lesen gemeint, „die äußere Kirche verwalte diese Stücke: Taufe, Sakrament des Altars und Schlüssel" (Münchmeyer). Ist doch auch zweifellos, daß nicht nur Glieder der wahren Kirche predigen und die Sakramente spenden, und auch Luther behauptet, dadurch verlören diese nicht ihre Wirkungskraft. Trotzdem aber urteilt er ganz anders: Nur der Kirche des Herrn sind die Gnadenmittel anvertraut. Nur sie besitzt dieselben, nur sie spendet sie. Diese Kirche aber ist einzig die Gemeinde der Gläubigen.

Freilich existiert diese für unser Auge nicht in reiner Beschaffenheit, sondern nur als durchsetzt mit Ungläubigen, und auch diese haben Anteil an den Gnadenmitteln. Aber hiermit ist nur gesagt, daß auch zu ihrem Besten des Herrn Wort und Sakramente gebraucht werden und auch auf sie segensvoll einwirken können; keineswegs aber, daß die Gnadenmittel auch ihnen gehören und von ihnen gehandhabt werden. Luther behauptet: „Solche Stücke Heiltums hat, gibt, übt, braucht, bekennt niemand denn allein Gottes Volk, obwohl etliche falsche und ungläubige Christen heimlich darunter sind." [1])

Dies ist ihm so selbstverständlich, daß er immer wieder davon aus-

[1]) Erl. 25, 422. Opp. var. arg. 3, 307.

geht. Wenn er etwa den römischen Irrtum abweisen will, als habe Christus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, und als gingen diese von ihm auf seine Nachfolger über, so beweist er, nicht dem Petrus als solchem seien sie von Christo zugesprochen, sondern ihm als dem an Christum Glaubenden und damit allen Gläubigen und nur ihnen: „Die Schlüssel werden dem gegeben, der auf diesem Felsen durch den Glauben steht, dem es der Vater gegeben hat. Nun kann man keine Person ausziehen [aussondern], die da bleibt bestehen auf dem Fels. Denn der fällt heute, der andere fällt morgen, wie Sankt Peter gefallen ist. Darum ist niemand bestimmt, dem die Schlüssel gehören, denn der Kirche, das ist denen, die auf dem Felsen stehen. Die christliche Kirche hat allein die Schlüssel, sonst niemand. Wiewohl sie der Bischof und Papst können brauchen, als die, welchen es von der Gemeinde befohlen ist. Denn so er es tut an Statt der Gemeinde, so tut es die Kirche." [1]) „Darum ist unser Glaube [Glaubensbekenntnis] so geordnet, daß der Artikel: ‚Vergebung der Sünden' muß stehen nach dem Artikel: ‚eine heilige christliche Kirche' und vor dem [vorher muß stehen): ‚ich glaube an den Heiligen Geist', auf daß erkannt werde, wie ohne den Heiligen Geist keine Kirche ist und ohne heilige Kirche keine Vergebung der Sünden." [2])

Oder wenn Luther der römischen Kirche zum Ruhme nachsagt, daß die Evangelischen von ihr die Sakramente „und alles empfangen haben," so erklärt er zugleich, nicht von ihr als von der römischen Kirche seien ihnen diese Güter übermittelt, sondern von den in ihr noch gebliebenen wahrhaft Gläubigen, von der auch in ihr nicht vergangenen wahren Kirche: „Aus der Kirche unter euch, nicht von euch." [3]) Wenn er lehrt, die an sich unsichtbare Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, werde sichtbar in der von ihr ausgeübten Tätigkeit des Predigens und der Sakramentsverwaltung, so ist die Voraussetzung wieder diese, daß diese Tätigkeit nur von der Gemeinde der Gläubigen ausgeübt wird.

Aber wenn nun der die Gnadenmittel Verwaltende als ein „Heuchler oder Gottloser" gar nicht zu dieser wahren Kirche gehört?

---

[1]) Erl. 15, 433. Vgl. 27, 350. [2]) Erl. 27, 351. [3]) Erl. 26, 44.

Dann spendet er etwas, was er selbst nicht besitzt, und er spendet es nicht, weil er es spenden will, sondern weil die Gemeinde der Gläubigen es gespendet haben will. Würde er geben, was er selbst hat, dann würde er Lüge geben, nicht aber das Wort der Wahrheit, würde dieses wohl gar direkt bekämpfen; dann würde er die Sakramente garnicht oder nicht nach Christi Einsetzung austeilen. Tut er dies alles doch, so ist er nur Handlanger der Gemeinde der Gläubigen, zu der er selbst nicht gehört. „So tut es die Kirche." [1]) Dürfen wir ein Bild aus der Gegenwart gebrauchen? Wenn ein des Deutschen kundiger Heide für Bezahlung die christliche Predigt des deutschen Missionars in die Sprache der Eingeborenen übersetzt, so besitzt nicht er das Evangelium, so verkündigt nicht er es, sondern der christliche Missionar, nur daß dieser den Heiden als Helfer verwendet. Ebenso ist es immer nur die Gemeinde der Gläubigen, die die Gnadenmittel verwaltet. Selbst dann, wenn an einem Orte kein einziger Gläubiger vorhanden, auch der Diener der dortigen Gemeinde ein Heuchler wäre, so käme, falls er Gottes Wort predigte, hier ein Handeln der Gemeinde der Gläubigen, die über die Erde hin zerstreut ist, zur Erscheinung. Denn wäre sie nicht vorhanden, so würde auch diese Predigt des Wortes Gottes nicht da sein. Sie, sie einzig und allein will und wirkt alles Göttliche, alles Heil.

Wenn daher Luther etwa den Täufern gegenüber hervorhebt: Ohne Wort und Sakrament keine Kirche! so will er damit nicht „die Notwendigkeit eines [äußeren] Kirchentums betonen," [2]) sondern er will ihnen klar machen, daß sie sich mit ihrer Verachtung der Gnadenmittel der Einwirkung des Heiligen Geistes entzögen, daß sie sich von der wahren Kirche, der Besitzerin und Spenderin dieser den Geist Gottes vermittelnden „Heiltümer", trennten.

Nur eine einzige Stelle in Luthers Schriften könnte den Eindruck erwecken, als hätte er wenigstens noch i. J. 1518 die Sakramente als Eigentum der äußerlichen, organisierten Gemeinschaft, nicht aber der wahren Kirche aufgefaßt. Er schreibt nämlich in dem lateinischen Sermon von der Kraft des Bannes: „Die Gemein-

[1]) Erl. 15, 433. [2]) So R. Seeberg, Dogmengeschichte II [1], S. 26 f.

schaft der Gläubigen (communio fidelium) ist eine doppelte, die eine innerlich und geistlich, die andere äußerlich und körperlich. Die geistliche ist ein Glaube, Hoffnung, Liebe zu Gott. Die körperliche ist die Teilnahme an denselben Sakramenten, d. h. den Zeichen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, die aber noch weiter sich erstreckt bis zur Gemeinschaft der Sachen (communio rerum), des Gebrauchs, der Unterhaltung, des Wohnens und andern körperlichen Verkehrs." [1]) Aber hier redet Luther gar nicht von zwei verschiedenen Kirchen, daß er die Sakramente als Besitz und Zeichen der äußerlichen Kirchengemeinschaft bezeichnen wollte. [2]) Sondern er spricht von einer doppelten Art der unter den Christen bestehenden Verbindung. Sie haben untereinander eine innerliche Gemeinschaft, den gleichen Glauben, und eine äußerliche, z. B. wohnen und reden sie miteinander. Der Bann nun hebt diese äußerliche Gemeinschaft auf, schließt daher auch von der Teilnahme an den Sakramenten aus. Obwohl diese Zeichen des Glaubens sind, können sie auch solchen verwehrt werden, die im Glauben stehen. Der Zweck dieser ganzen Unterscheidung ist der Nachweis, daß trotzdem der Gläubige durch den ungerechten Bann nicht „die wahre Gemeinschaft und Teilhaberschaft an allen Gütern der Kirche" verliert. Wenn auch ihm eben das verweigert wird, was als Kennzeichen der Gemeinde der Gläubigen gerade ihm zukommt, „kann doch nichts ihn scheiden von der Liebe Gottes". So widerspricht auch diese Stelle nicht der sonstigen Ansicht Luthers, daß die Gnadenmittel nur der wahren Kirche gehören und von ihr verwaltet werden.

d. Die Kirche ist unsichtbar.

Ein Drittes folgt aus der Definition der wahren Kirche als der Gemeinde der Gläubigen: Sie ist unsichtbar.

„Die heilige christliche Kirche kann niemand sehen noch fühlen." [3]) Immer wieder beruft sich Luther auf das Glaubensbekenntnis: „Ich glaube eine heilige christliche Kirche." „Das man aber glaubt, das kann man nicht sehen und empfinden." [4]) Wie das Haupt

[1]) Erl. Opp. v. a. 2, 307. [2]) So z. B. E. Rietschel, Studien und Kritiken 1900, S. 411 Anm. [3]) Erl. 27, 303. [4]) Daselbst.

dieser Kirche „jetzt im Glauben regiert", so ist auch „all sein Volk inwendig und verborgen, auch vor ihnen selbst". „Verborgentlich regiert und wohnt er in ihnen." [1]) Denn das, was das Wesen der Glieder der Kirche ausmacht, ihr Glaube, ist etwas Unsichtbares. „Nicht für Gott und Christus; denn er siehet uns und ist vor ihm nichts verdeckt." [2]) Weil nur er zu konstatieren vermag, wer gläubig ist, darum „sieht er allein diese Gemeinde." [3]) „Wir sind von keinem einzelnen Menschen gewiß, ob er die ‚Offenbarung des Vaters' hat oder nicht." [4])

Ist aber diese Behauptung Luthers, kein Mensch vermöge zu bestimmen, wer wirklich zur wahren Kirche gehöre, ohne jede Einschränkung richtig?

Am nächsten würde es liegen, Luthers hierhergehörige Aussagen in dem Sinne einzuschränken, daß nach ihm nur „die Versammlung aller Gläubigen, sei es der ganzen Welt, sei es eines kleineren Kreises", „die Zahl der Gläubigen auf der Erde oder in einer kleineren äußerlichen Gemeinschaft" „nur Gott bekannt" sein solle. Wohl aber „erkenne der Gläubige in seiner Umgebung andere Gläubige als solche". Insofern also sei auch nach Luther „für den Gläubigen die wahre Kirche sichtbar". So will ihn E. Rietschel verstehn. [5])

Aber die Behauptung, wir könnten wohl bei einzelnen, nicht aber bei allen Gläubigen den Glauben sehen, haben wir nirgends in Luthers Schriften zu finden vermocht. Rietschel verweist uns etwa

[1]) Erl. 40, 9. 11. 28 (1518). [2]) Erl. 20 II, 209. [3]) Erl. 29, 95. [4]) Opp. var. arg. 3, 307. Gottschick (Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1885), S. 568) meint, Luther habe das Prädikat der Unsichtbarkeit der Kirche auf zwei „Merkmale hinausgeführt, nicht nur auf das eine, daß man nicht wisse, wer gläubig sei, sondern auch auf das andere, daß diese ganze Christenheit „nicht nach dem Leib an einem Ort versammelt werden könne". Diese Worte Luthers aber (27, 108. 102) beziehen sich nicht auf die wahre Kirche an sich, sondern auf die durch das geistliche Recht und die Praelaten regierte" katholische Kirchengemeinschaft, innerhalb deren „die in einem Glauben einträchtige Gemeinde" vorhanden sei. Freilich kann man auch die wahrhaft Gläubigen nicht an einem Ort versammeln, aber der wesentliche Grund für diese Unmöglichkeit ist der, daß man nicht feststellen kann, wer gläubig ist. Um dieser Unmöglichkeit willen nennt Luther die Kirche unsichtbar. [5]) E. Rietschel in Theol. Studien und Kritiken 37 (1900), S. 453.

auf die Erklärung Luthers zu Joh. 10, 14, wo wir lesen: „Die rechte Kirche oder Gottes Volk" sei „eine geistliche Versammlung", die diesen Hirten hört und an ihn glaubt und von ihm durch den Heiligen Geist regiert wird . . ., inwendig aber ist sie ihm allein bekannt". [1]) Doch kann Luther damit wirklich nur sagen wollen, daß den Umfang der Gesamtkirche, die Zahl aller Gläubigen nur Christus bestimmen könne, während der gläubige Christ einzelne andere Gläubige als solche festzustellen vermöge? Dies ist unmöglich. Denn eben vorher hat er gesagt, die Schafe Christi seien „also gemalt und gezeichnet, daß sie niemand kennt denn Christus allein". Wohl hätten sie die Gnadenmittel als „äußerliches Zeichen", „aber dies könne doch fehlgehen, so man von eines jeden Person insonderheit urteilen soll. . . . Dabei ist es allein zu kennen, wo inwendig im Herzen der Glaube ist, der Christum für seinen Hirten hält. Wer kennt aber diese? Das wirst Du an mir, noch ich an Dir nicht ersehen. Denn es kann keiner dem andern ins Herz sehen. Darum bleibts wohl also, daß solche Schafe und Herde niemand kennt und ausmalen [bezeichnen] kann, denn dieser Hirte Christus allein." Ja, so sehr ist der Glaube etwas Unsichtbares, daß er wohl gar „ihm selbst verborgen" ist.

Oder in einem Briefe vom Jahr 1524 beantwortet Luther eine Anfrage dahin, es dürfe nicht nur das Evangelium, es müsse vielmehr auch das Gesetz gepredigt werden. „Wenn die Welt Christen wäre, so hätte es wohl einen Sinn, daß man kein Gesetz predigte. . . . Weil aber Gott allein weiß, welche rechte Christen sind oder wie lange sie [dies] bleiben, muß man alle beiden Predigten lassen frei und getrost gehen. . . . Der Frommen sind wenig und Gott bekannt, die das Evangelium fassen." [2]) Gewiß hat Luther bei dieser Anweisung die aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Gesamtgemeinden im Auge. Aber wollte er sagen, daß man wohl hinsichtlich einiger, nur nicht hinsichtlich aller Glieder derselben feststellen könne, ob sie wahrhaft gläubig seien, so würde er doch eben dies ausgesprochen haben. Er redet aber ganz allgemein, Gott allein wisse, wer schon als ein wahrer Christ die Gesetzespredigt entbehren

[1]) Erl. 12, 49 f. 53. [2]) Erl. 53, 249.

könne. Hätte er angenommen, daß wir dies wenigstens bei einigen feststellen könnten, so würde er auch wohl hinzugefügt haben, diesen gegenüber sei nur die Verkündigung des Evangeliums am Platz.

Wohl hat er bald darauf eine Scheidung unter den Gliedern der Massengemeinden ins Auge gefaßt, um den verschiedenen Bedürfnissen besser gerecht werden zu können. Wie aber hätte er dann scheiden müssen, wenn er gemeint hätte, doch bei einer Anzahl von Gemeindegliedern den Glauben sehen zu können? Dann würde er diese Anzahl bestimmt und zu besondern Gottesdiensten versammelt haben. Anstatt dessen wählt er eine ganz andre Unterscheidung: Er will die aussondern, „so mit Ernst Christen wollen sein". Und nicht einmal dies meint er selbst feststellen zu können, sondern darüber sollen die Betreffenden selbst entscheiden. Sie sollen in eigner Selbstbestimmung „mit Namen sich einzeichnen".[1] So wenig meint er auch nur das Verlangen nach dem wahren Christentum, geschweige denn den Glauben bei andern sehen zu können. „Niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei."[2]

Derartige Aussprüche darf man freilich „nicht dahin pressen, als sei die Gemeinde der Gläubigen etwas nur Gott Bekanntes und einer direkten Erfahrung seitens des Menschen schlechthin unzugänglich". Vielmehr hat Luther aufs bestimmteste behauptet, man könne das Vorhandensein der wahren Kirche sicher feststellen.[3] Aber niemals hat er erklärt, diese Feststellung könne auf dem Wege erzielt werden, daß man sich von der Zugehörigkeit einzelner Personen zur wahren Kirche überzeuge.

Oder sollten sich bei ihm wenigstens doch solche Ausführungen finden, die diese Ansicht zur Voraussetzung haben? Wenn er etwa „von dem erziehenden und heilvermittelnden Einfluß der Gemeinde der Heiligen, unserer lieben Mutter, spricht",[4] muß er dann nicht angenommen haben, daß man „wenigstens einen kleinen Teil" dieser Gemeinde „mit Sicherheit bestimmen könne", da man doch nur dann von einer Erziehung durch sie zu wissen vermöge?[5] Aber nach Luther geht der Einfluß der Kirche auf uns gerade nicht

[1] Erl. 22, 230. [2] Erl. 27, 108. [3] Vgl. unten S. 32 ff. [4] Erl. 46, 278. 21, 101. [5] So Rietschel a. a. O. S. 430.

von dem aus, was die Glieder der Kirche an sich sind und besitzen, sondern von den durch die Gemeinde der Gläubigen verwalteten Gnadenmitteln, deren Wirkung auf uns wir auch dann erleben und konstatieren können, wenn wir über die Gläubigkeit der Persönlichkeiten, durch deren Vermittelung die Gnadenmittel auf uns wirken, nichts zu entscheiden vermögen, ja auch dann, wenn wir aus bestimmten Gründen diese Personen für ungläubig halten müssen.

Oder Luther redet davon, wir müßten, um Christum zu finden, „zu der Kirche gehn und sie fragen"; die Kirche aber seien „der Hause christgläubiger Leute; zu denen müsse man sich halten und sehen, wie die glauben, leben und lehren".[1] Setzt er damit nicht voraus, daß man wenigstens hinsichtlich einiger Personen feststellen könne, daß sie „christgläubig" seien? Aber man darf doch nicht die Reihenfolge dieser Sätze umkehren, so daß Luther gesagt hätte, man solle zuerst die Gläubigkeit gewisser Personen aus ihrem „Glauben, Lehren und Leben" konstatieren und dann sich zu ihnen halten. Sondern er setzt voraus, daß man die Kirche, „den Haufen" der Gläubigen zu finden vermöge, und fordert, daß man sich zu denen halte und sie frage nach dem Christentum d. h. danach, wie sie glauben, leben und lehren. W o r a n man aber die Kirche erkennen könne, erwähnt er in jenen Worten nicht, weil er eben vorher erklärt hatte, alles komme darauf an, nicht sich an P e r s o n e n zu halten, sondern „das Wort an ihm selbst aufzunehmen". „Wer aber dem Wort glaubt, der achtet nicht, wer die Person ist, die das Wort sagt, und ehrt auch nicht das Wort um der Person willen. . . . Und ob die Person unterginge oder gleich vom Glauben fiele und anders predigte, so läßt er eher die Person denn das Wort fahren, bleibt auf dem, das er gehört hat, es sei Person, es komme Person, es gehe Person, wie und wenn es mag und will".[2] So würde er auch hier auf die Frage, woran man die Kirche, zu der man sich halten müsse, zu erkennen vermöge, die Antwort gegeben haben: Nicht an der Beschaffenheit von Personen, denn „wer kann wissen, wer wahrhaft glaubt oder nicht!"[3] sondern an der Verkündigung

[1]) Erl. 10, 170 f. [2]) Erl. 10, 162. [3]) Erl. 27, 103.

des Wortes Gottes! Will man dagegen in jenen Worten lesen, man könne der Zugehörigkeit einzelner „Personen zur Kirche inne werden“, so muß man noch weit mehr darin lesen, nämlich, nur dann dürfe man andre nach dem Christentum „fragen“, wenn man sich zuvor von ihrer Gläubigkeit, von ihrer Zugehörigkeit zur wahren Kirche sicher überzeugt habe.[1])

Danach hat Luther ohne jede Einschränkung behauptet: „Gar nicht kann ich sehen, ob jemand glaubt oder nicht.“ [2]) Oder fassen wir alle seine Aussagen über diese schwierige Frage ins Auge, so dürfte seine Ansicht diese sein: Hinsichtlich mancher Glieder der äußerlichen Kirchengemeinschaft können wir das Fehlen des Glaubens feststellen, weil ihre Worte oder ihre Handlungen als absolut unvereinbar mit dem Glauben zu erkennen sind.[3]) Hinsichtlich andrer ist es uns unmöglich, uns auch nur eine Vermutung über Fehlen oder Vorhandensein des Glaubens zu bilden. Hinsichtlich andrer endlich können wir der guten Zuversicht sein, daß sie Glieder der wahren Kirche sind, weil nichts, was wir beobachten können, dieser Annahme widerspricht, manches aber bestimmt dafür zu sprechen scheint. Aber „solch Zeichen ist nicht gewiß“.[4]) Nur wenn wir dies als Luthers Überzeugung festhalten, verstehen wir auch, warum die ganze Art seines Wirkens der jedes sektirerischen Geistes völlig entgegengesetzt gewesen ist.

Aber können wir ihr zustimmen? Erhebt nicht gegen sie die Erfahrung des gläubigen Christen einen doppelten Einwand? Zunächst den, daß wir doch eben durch andre zum Glauben gelangt sind. Müssen wir dann nicht überzeugt sein, daß sie selbst Glauben besaßen? Denn „wer könnte geben, was er selbst nicht hat?“ Und sodann: Ist es nicht ein schreiendes Bedürfnis des gläubigen Christen, sich mit andern im Glauben verbunden zu wissen? „Die

[1]) Ebenso zu beurteilen ist die weiter von Rietschel zitierte Stelle Erl. 40, 86. Vgl. das. S. 88 und 96. [2]) Erl. 27, 101. [3]) Man vgl. besonders Luthers Ausführungen zu Matth. 7, 15—20, z. B. Erl. 13, 236 ff. und 269 ff. E. Rietschel freilich ist der Ansicht, „bei jeder Behauptung, daß ein andrer ungläubig sei, sei der Standpunkt der eigenen Glaubenserfahrung schon verlassen“ (a. a. O. S. 446). Luther dagegen meint, gerade von seiner eigenen Glaubenserfahrung aus könne und solle der Christ etwa die „falschen Propheten“ als solche erkennen. [4]) Erl. 25, 437.

Gemeinschaft der Gläubigen" ist doch eine Realität. Die wahrhaft Gläubigen fühlen sich doch als solche wie Glieder eines Hauses, eines Leibes. Ist dies möglich, wenn man von niemandem mit völliger Gewißheit sagen kann, er sei gläubig?

Diesen Bedenken hat z. B. E. Rietschel Ausdruck gegeben: „Luther hat die Kirche selbst als lebendige Macht um sich und an sich erfahren. . . . Zweifellos ist sich doch Luther dessen bewußt gewesen, daß ihn mit andern Gliedern der Kirche eine Gemeinschaft verband, die . . . in einem direkten geistlichen Verkehr sich reinen Ausdruck gab. Die Gemeinde, die Zahl wahrhaft christlicher Persönlichkeiten, in deren Mitte er stand, war ihm in Wirklichkeit eine Macht, deren Einfluß er immer von neuem an sich erfuhr, ein Trost und ein Halt, dessen er sich allzeit versichern konnte." Dem allen können wir im wesentlichen zustimmen, ohne doch die daraus von Rietschel gezogene Schlußfolgerung für richtig zu erklären: „Aber damit ist doch wohl ohne weiteres gegeben, daß er den Glauben dieser Personen seiner Umgebung tatsächlich wahrgenommen hat."

Unzweifelhaft spürt jeder, der zum Glauben kommt, und jeder, der im Glauben steht, die wahre Kirche als eine ihn beeinflussende Macht. Aber nach Luther geht dieser das Heil vermittelnde Einfluß nicht von der Persönlichkeit aus, durch die ihm das Heil nahe gebracht worden ist, sondern von dem Worte Gottes, von dem durch dieses wirkenden Heiligen Geiste. Unzweifelhaft können wir die Kraft des Glaubens, das Wehen des Geistes Gottes aus dem Reden und Tun von Persönlichkeiten empfinden. Ihr Wort, sei es in Predigten oder Gesprächen oder Schriften, oder auch ihr christlicher Wandel, sei es in ihrem allgemeinen Verhalten, sei es in auffallenden Einzelhandlungen, läßt uns das Dasein des Glaubens, des Geistes, der Kirche wahrnehmen. Aber trotzdem kann diesen Personen der Geist und Glaube fehlen. Wäre überhaupt keine Kirche auf Erden, so würden auch keine Glaubenskräfte zu spüren sein. Insofern nehmen wir den Glauben, die Kirche überall da wahr, wo Gottes Geist auf uns wirkt. Aber ob der einzelne, durch den diese Wirkung vermittelt wird, selbst persönlich ein Glied dieser Kirche ist, können wir nicht feststellen. Jedes Licht wirkt als Licht, aber darum braucht der Körper, von dem das Licht

ausgeht, noch nicht ein Lichtkörper zu sein; es kann auch ein anderswo entspringendes Licht von jenem an sich dunklen Körper aus reflektieren.

Gewiß werden und sollen wir von Persönlichkeiten, durch die uns die Gewinnung oder die Vermehrung des Heils vermittelt worden ist, falls nicht klare Gegenbeweise vorliegen, annehmen, daß sie selbst gläubig sind. Wir werden uns auch mit ihnen verbunden fühlen und uns des Trostes und des Halts, den wir an ihnen haben, herzlich freuen. Und doch können wir ihren „Glauben" nicht „wahrnehmen". Die Möglichkeit, daß wir uns in ihnen täuschen, bleibt bestehen. Denn nicht unmöglich ist, daß sie von dem Einfluß, der von der Gemeinde der Gläubigen auf Erden ausgeht, stark genug berührt worden sind, um als deren Handlanger zu wirken, aber nicht weit genug, um selbst Glieder dieser Gemeinde zu werden. Und dieser Fall wird da, wo seit Jahrhunderten das Christentum die äußerliche Herrschaft besessen hat, nicht selten vorkommen. Was dann diese Personen andern vermitteln, ist nicht ihr persönlicher Besitz, sondern eignet nur der wahren Kirche. Ist doch sogar dies unbestrittene Tatsache, daß Personen segensreiche Erfolge erzielt, vielen zum Glauben geholfen, viele im Glauben gestärkt haben, die früher oder später untrüglich als unbekehrte Menschen entlarvt worden sind, und zwar so, daß sie nicht erst später ihren Glauben verloren, sondern ihn niemals besessen haben können. Es ist also die Empfindung, die Macht der wahren Kirche aus solcher Personen Reden und Tun gespürt zu haben, durchaus richtig. Unrichtig aber ist es, daraus zu folgern, daß sie selbst unfehlbar Glieder der Kirche gewesen sind.

Was sodann den zweiten Einwand betrifft, so ist es freilich für den gläubigen Christen ein Bedürfnis, sich mit andern im Glauben eins zu fühlen. Aber erstens bedarf es dazu nicht einer allen Zweifel ausschließenden Konstatierung von Glauben bei einzelnen Personen. Es genügt die absolute Sicherheit darüber, daß man mit seinem Glauben nicht allein in der Welt dasteht, daß es vielmehr eine Gemeinde der Gläubigen auf Erden gibt. Dieser aber kann man sich im Glauben auch dann freuen, wenn man etwa an einem Orte leben müßte, wo man nicht einen einzigen Gleichgesinnten wüßte,

kann man sich auch im Blick auf solche Gegenden freuen, in denen man überhaupt keine einzige Person kennt, wenn man nur weiß, daß dort Gottes Wort verkündigt wird. Zweitens ist eben fraglich, ob unser noch weitergehender Wunsch, auch hinsichtlich des Glaubens einzelner Personen untrügliche Gewißheit zu haben, vor Gott berechtigt ist. Der gesunde Glaube ist zufrieden mit der Anordnung Gottes, nach der die Kirche hinsichtlich ihres Personenbestandes ein „Glaubensartikel", also unsichtbar ist. Und dieser Glaube ist stets verbunden mit der Liebe, die „alles hoffet, alles glaubt", auch nicht zusammenbricht, wenn sie sich damit einmal getäuscht hat.

Welche ernste Mahnung an die Gegenwart diese Ausführungen Luthers enthalten, lehrt die gerade an eifrigen Christen so häufig zu beobachtende Neigung, die Grenze zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu bestimmen. Und das Ergebnis ihrer Grenzbestimmung dürfte zeigen, wie recht Luther gegen sie hat. Denn der große Unterschied, den jene zwischen den wahren und den toten Christen zu bemerken meinen, ist in der Regel gar nicht dieser Unterschied, sondern das Vorhandensein ihres eignen mangelhaften oder krankhaften Christentums bei den einen, dessen Fehlen bei den andern. Nicht sowohl durch den Glauben andrer fühlen sie sich zu diesen hingezogen und mit diesen verbunden, sondern durch eine aus der sündlichen Natur herrührende Glaubenstrübung oder gar durch ein Glaubenssurrogat. Daher haben sie ihre Freude nur an der Gemeinschaft der mit ihnen Irrenden, nicht an der Gemeinde der Gläubigen.

e. Die Kirche ist wahrnehmbar.

Wie schon in den bisherigen Darlegungen mehrfach angedeutet werden mußte, behauptet Luther neben der Unsichtbarkeit der Kirche auch deren Erkennbarkeit. Liegt hier nicht ein Widerspruch vor?

Dieser Knoten würde leicht zu lösen sein, wenn Luther von zwei verschiedenen Größen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit ausgesagt hätte, wenn er etwa — wie es später geschehen ist — die Gemeinschaft der Getauften „die sichtbare Kirche" genannt hätte, die Gemeinschaft der Gläubigen dagegen „die unsichtbare Kirche". Denn sehen läßt sich, wer getauft ist, nicht sehen, wer gläubig ist. Doch Luther

kennt nur eine einzige Kirche, die Gemeinde der Gläubigen. Von dieser behauptet er beides, Unsichtbarkeit und Erkennbarkeit. Und zwar soll sie für uns beides sein, unsichtbar und wahrnehmbar.

Er behauptet auch das letztere so unermüdlich und so bestimmt, daß man fühlt, ihm ist an beidem gleich viel gelegen. Unumgänglich notwendig ist es, daß die wahre Kirche wahrnehmbar ist. Denn „weil der König Christus bei den Menschen auf Erden regieren soll, da auch seine Feinde sind, so muß man ja einen Ort zeigen, wo seine Leute sind, wo man sein Reich finden oder treffen und wobei man es erkennen soll". So war es einst: „Die Herzen und Gewissen der Menschen, so auf diesen König warteten und hofften und ihn annehmen sollten, mußten vor allen Dingen dessen von Gott versichert sein, wo sie ihn suchen sollten, und wo er sich erzeigen würde, damit sie der Sache gewiß wären und nicht fehlten, noch einen falschen Messias für den rechten annähmen". So noch heute: „Wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden. Der muß nicht ihm selbst trauen, noch eine eigene Brücke in den Himmel bauen durch seine eigene Vernunft, sondern zu der Kirche gehen, dieselbe besuchen und fragen. . . . Denn außer der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Heil, keine Seligkeit."[1]) Die unsichtbare Kirche muß doch in irgendeiner Weise uns gezeigt werden können, damit wir wissen, wohin wir uns zu wenden haben, um von ihr beeinflußt zu werden.

Um aber das, was Luther über die Erkennbarkeit der wahren Kirche sagt, nicht zu mißdeuten, ist vor allem zu beachten, daß er den Ausdruck: „Die Kirche ist sichtbar", soviel bisher bekannt ist, nur ein einziges Mal verwandt hat, und zwar in dem Hin und Her einer Disputation, für die Melanchthon die These aufgestellt hatte: „Die Kirche ist der sichtbare Kreis von Heiligen, dem viele Heuchler beigemischt sind."[2]) Dazu bemerkt Luther zunächst, man müsse sich vor dem verkehrten Kirchenbegriff der Römischen hüten. Offenbar besorgt er von der Definition der Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft eine Gefährdung des von ihm für allein richtig gehaltenen Kirchenbegriffs. Er gibt zu, daß die Kirche, weil sie

[1]) Erl. 40, 86. 10, 170 f. [2]) Drews, Luthers Disputationen S. 655 f.

in der sichtbaren Welt und im leiblichen Wesen existiert (in mundo et carne est), auch in die Erscheinung trete (apparet visibilis). Aber er behauptet daneben, daß niemand sie sehe, daß nur die Offenbarung des Heiligen Geistes sie erfassen lehre. Als dann im weiteren Verlauf der Disputation jemand (im Gegensatz zu Melanchthons These) geradezu behauptet, die Kirche sei nicht sichtbar, will Luther auch dies nicht als ausreichende Bestimmung gelten lassen, sondern erklärt, weil die Kirche in Personen bestehe, sei sie sichtbar, nämlich an dem Bekenntnis dieser Personen.[1] Nebeneinander also sagt Luther aus, die Kirche werde von niemandem gesehn, und, sie werde sichtbar.

Ein paar Tage später schreibt er an Amsdorf, der die ihm zugesprochene Bischofswürde und erteilten Bischofsehren als eine peinliche „Maske" empfand: „Es muß die Kirche sichtbar werden (apparere), sie kann aber nicht anders sichtbar werden als in einer Maske, einer Person, einem Gewande, einer Hülle, einem Kleid, in dem sie gehört, gesehen, erfaßt werden kann. Sonst könnte sie nirgends gefunden werden. Solche Masken sind ein Ehemann, ein Staatsmann, ein Familienglied, Johannes, Petrus, Luther, Amsdorf usw., während doch nichts von diesem die Kirche ist, die weder Jude, noch Grieche, weder Mann, noch Weib, sondern der eine Christus ist."[2]

Hier vermeidet Luther schon wieder den bei jener Disputation nicht gescheuten Ausdruck „sichtbare Kirche", wenn er auch zugleich erklärt, die Kirche könne gehört, gesehen, erfaßt werden. Dann aber werden wir die einmalige Verwendung jenes Ausdrucks nur als eine zum Schutze Melanchthons im Gegensatz zu der Behauptung, die Kirche sei nur unsichtbar, nicht verschmähte pointierte Fassung seiner auch sonst verfochtenen Ansicht anzusehen haben, daß man das Dasein der Kirche, obwohl man sie selbst nicht sehen könne, wohl

[1]) Natürlich versteht Luther unter diesem „Bekenntnis" nicht eine von der Kirche aufgestellte Lehrnorm, sondern das Lautwerden ihres Glaubens in der Verkündigung des Wortes Gottes, vgl. Erl. 25, 423. Opp. lat. 20, 263.

[2]) Brief zwischen 31. Jan. und 6. Febr. 1542. Enders 14, 175. Zur Erklärung des Wortes larva in diesem Briefe, auch des in carne, non secundum carnem vgl. Erl. Gal. 1, 249 ff.

zu konstatieren vermöge. Eben weil er dies letztere immer wieder behauptet, ohne jemals sonst den scheinbar so naheliegenden Ausdruck, sie sei sichtbar, zu verwenden, ist es unmöglich, das Prädikat „sichtbar“ als das für ihn fundamentale anzusehen und das Prädikat „unsichtbar“ nur deshalb gebraucht sein zu lassen, um in der Polemik das „sichtbar“ gegen Mißverständnisse zu schützen.[1]) Es ist auch nicht statthaft, die beiden Prädikate für gleichmäßig berechtigt zu erklären und zu sagen, „nach Luthers eigentlicher Grundanschauung sei die Kirche ebensowohl sichtbar wie unsichtbar“.[2]) Diese Auffassung läßt sich nur dann festhalten, wenn man sich nicht vor der Annahme scheut, „Luther habe seine eigene Anschauung nicht immer mit voller Klarheit dargestellt“, „seine Terminologie zeige eine gewisse Einseitigkeit“, indem „er nur ganz ausnahmsweise der Kirche das Prädikat ‚sichtbar‘ gegeben habe“. Dieses Verhalten Luthers muß anders erklärt werden.

Er muß den Ausdruck „sichtbar“, auf die Kirche angewandt, mindestens für mißverständlich gehalten haben. Da er aber bekanntermaßen zu scharfer Hervorhebung eines Gedankens auch mißverständliche Wendungen keineswegs scheut, vielmehr liebt, so ist zu vermuten, daß nach ihm das Prädikat „sichtbar“ nicht ebenso von der Kirche ausgesagt werden darf wie das Prädikat „unsichtbar“, daß man etwas Verschiedenes unter „Unsichtbarkeit“ verstehen müßte, wenn man diese hinsichtlich der Kirche sowohl bejahen wie auch verneinen wollte. Und freilich wird sich uns diese Annahme bestätigen. Darum aber dürfte es auch geboten sein, bei Wiedergabe der Anschauung Luthers nicht von seinem (fast) ausnahmslosen Sprachgebrauch abzugehen, also nicht der Kirche das Prädikat „sichtbar“ beizulegen. Er wählt anstatt dessen die Wendungen, sie sei zu erkennen, sei zu merken, sei wahrnehmbar, perceptibilis.

Woran ist nun das Dasein der Kirche zu erkennen? „Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament und das Evangelium. Denn, wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da, und sollten's gleich eitel Kinder in der Wiegen

[1]) So A. Ritschl, Gesammelte Aufsätze S. 76ff. [2]) So E. Rietschel a. a. O. S. 439 und 435f., wenn ich ihn nicht mißverstehe.

sein".[1]) So schon i. J. 1520. Ebenso noch i. J. 1541: „Es ist ein hoch, tief verborgen Ding, die Kirche, daß sie niemand kennen noch sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und glauben muß." [2])

Inwiefern aber kann man an der Verwaltung der Gnadenmittel [3]) das Vorhandensein der Kirche erkennen? Ein Zwiefaches ist es, was Luther dazu ausführt, bald das eine, bald das andere, bald beides nebeneinander nennend.

Um das erste richtig zu würdigen, muß man festhalten, daß nach Luthers Anschauung die Gnadenmittel allein der wahren Kirche gehören und allein von ihr verwaltet werden.[4]) Dann ist dieses äußerlich wahrnehmbare Handeln immer ein Handeln der Gemeinde der Gläubigen. Gäbe es diese nicht, so auch nicht jenes Tun. Und wo auch immer diese Predigt des göttlichen Worts und Verwaltung der Sakramente Christi geschehen mag — auch wenn der die Gnadenmittel Verwaltende ungläubig sein sollte, auch wenn die räumliche Entfernung des Verwalters der Gnadenmittel von dem am nächsten wohnenden gläubigen Christen sehr groß sein sollte, auch wenn etwa in dem ganzen Ort oder Land nicht ein einziger Gläubiger vorhanden wäre, auch wenn „es mitten unter den Türken" sein sollte, — immer ist es im letzten Grunde die Gemeinde der Gläubigen, die als die wirkende Ursache dahinter steht.[5]) In diesem Handeln kommt es also zum Vorschein, daß sie existiert. Sie „bekennt" damit, sie macht damit das, was ihre Besonderheit, ihr Wesen ist, nämlich ihren Glauben, wahrnehmbar.

Da nun dieses „Bekennen" durch die hörbare Verkündigung des Wortes Gottes geschieht, auch die Sakramente nicht ohne dieses vollzogen werden, kann Luther sich auch populär so ausdrücken: Nicht gesehen, wohl aber *gehört* wird die wahre Kirche. So in

[1]) Erl. 27, 108. Vgl. auch schon 40, 11 v. J. 1518. [2]) Erl. 25, 48. [3]) Dieser Ausdruck z. B. Erl. 3, 389. 36, 229. [4]) vgl. oben S. 20ff. [5]) Beachtet man dies nicht, so gerät man in große Verlegenheit, wenn man erklären will, daß „der gläubige Zuhörer" auch in dem durch einen Ungläubigen verkündigten Worte doch „das Dasein der Kirche erfährt". So greift zu dem Zweck E. Rietschel (S. 432) zu „Betrachtungen", mit denen er nach seinem eigenen Geständnis „über Luther hinausgeht".

einer Predigt v. J. 1545 über Ps. 8, die freilich nicht von ihm selbst herausgegeben, daher nicht auch dem Wortlaut nach absolut zuverlässig ist: „Der König, da hier der Psalm von sagt, ob er wohl auf Erden sein Reich hat, so regiert er doch geistlich und auf himmlische Weise, also daß, ob man wohl sein Reich nicht sieht, so hört man's dennoch. Ja wie? ‚Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du eine Macht zugerichtet'. Und ist Christi Reich ein Hör-Reich, nicht ein Sehe-Reich . . . Denn das geistliche Reich . . . geht im Wort und wird durch das Wort geführt." [1])

Wenn hierzu E. Rietschel bemerkt, Luther habe sich die richtige Erkenntnis verdunkelt, indem er einen Gegensatz von Hören und Sehen statuiere, den er bei näherer Überlegung selbst als einen ganz unwesentlichen hätte erkennen müssen, [2]) so dürfte diese Kritik vielmehr auf die Vermutung leiten, daß Rietschel Luthers Meinung von der Sichtbarkeit der Kirche nicht richtig verstanden hat. Suchen wir nur Luthers Anschauung festzustellen, so ist doch sehr klar, was er sagen will: Die Kirche ist unsichtbar, aber wir bekommen etwas zu hören, was nicht da sein würde, wenn es keine Kirche gäbe, und insofern ist das Dasein der Kirche wahrnehmbar. Etwa wie niemand den Wind sehen kann, und man doch „sein Sausen hört" und hieraus sein Dasein konstatieren kann.

Nach dem Gesagten scheint aber die Möglichkeit vorzuliegen, daß die an einem bestimmten Orte zu beobachtende Verwaltung der Gnadenmittel zwar die Existenz einer Gemeinde von Gläubigen auf der Erde erkennen läßt, nicht aber, daß auch an diesem Orte etwas von dieser wahren Kirche vorhanden ist. Denn möglicherweise ist die Verwaltung der Gnadenmittel daselbst nur eine Fernwirkung der anderswo existierenden gläubigen Gemeinde oder eine Nachwirkung der früher an diesem Orte vorhanden gewesenen wahren Kirche. Aber nach Luther würde man selbst in diesem Falle der Überzeugung sein müssen, daß auch in jenem Orte die Kirche tatsächliches Dasein habe. Denn noch aus einem zweiten Grunde gilt der Satz: Die Gnadenmittel geben die Kirche kund: „Gottes Wort geht nicht ledig ab", Jsaia 55, 11, sondern muß

[1]) Erl. 20 II, 394 f. [2]) E. Rietschel a. a. O. S. 443 Anm.

zum wenigsten ein Viertel oder Stück vom Acker haben. Wenn sonst kein Zeichen wäre, denn dies allein [daß dort Gottes Wort verkündigt wird], so wäre es dennoch genugsam, zu beweisen, daß daselbst sein müßte ein heiliges christliches Volk." [1]) Die Verwaltung der Gnadenmittel schafft Christen; folglich sind dort Christen, wo die Gnadenmittel wirksam sind.

Können wir diesen Schluß für richtig erklären? Gewiß ist jeder, der zum Glauben kommt, durch Gottes Wort dazu geführt worden. Aber ist es nicht recht fraglich, ob wirklich überall, wo das Wort Gottes, wäre es auch völlig „lauter und rein", gepredigt wird, auch Gläubige sein müssen? Ist nicht sehr wohl denkbar, daß das Wort auch einmal ohne jeden Erfolg verhallt und bei niemandem Glauben weckt? Dann aber kann doch nicht mit Sicherheit, sondern nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus der Verwaltung der Gnadenmittel an einem Ort auf das Dortsein der wahren Kirche geschlossen werden. [2])

Doch dies alles hat auch Luther schon erwogen. Darum hat er als Kennzeichen der Kirche nicht nur die Verkündigung des Worts, sondern auch (die Sakramente und zwar besonders) die Taufe genannt, und er hat zu dem Satz: „Wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da", hinzugefügt: „und sollten's eitel Kinder in der Wiegen sein". [3]) Denn freilich war es seine Überzeugung, daß Gott durch die Taufe die Kinder in seine Kirche aufnimmt, zu Heiligen macht, mögen auch manche unter ihnen später das damals ihnen zu teil Gewordene verachten und verlieren. Solange sie noch „in der Wiege" sind, ist dies nicht zu befürchten. So bezeugt die an ihnen vollzogene Taufe, daß Glieder der Kirche vorhanden sind.

Nach E. Rietschels Ansicht soll Luther dies „keineswegs meinen". [4]) Er erinnert vielmehr an „Luthers ungemein lebendige Anschauungsweise, nach der die erwachsenen Gläubigen durch ihre Fürbitte in den Täuflingen den Glauben wecken und sie in ihre Glaubensgemeinschaft einschließen". Er versteht dann Luther dahin, daß der Christ „in dem Wort, das den kleinen Kindern angeboten und von

[1]) Erl. 25, 419 f. [2]) So E. Rietschel a. a. O. S. 428. [3]) Erl. 27, 108. [4]) a. a. O. S. 434.

ihnen im Glauben hingenommen wird, sich der Glaubensgemeinschaft, die ihn selbst mit ihnen verbindet, bewußt werden soll." Doch schon die hier gebrauchten Wendungen, die Kinder würden von den erwachsenen Gläubigen in deren Glaubensgemeinschaft eingeschlossen, von den Kindern in der Wiege würde das Wort im Glauben angenommen, wir würden uns einer Glaubensgemeinschaft mit diesen Kindern bewußt, entsprechen nicht den Anschauungen Luthers. Verstehe ich Rietschel richtig, so möchte er auch diesen Ausspruch Luthers in dessen von uns vorhin besprochene Aussagen einreihen, wonach sich die Kirche in ihrem Handeln zu erkennen gibt. Und freilich tut sie dies, wenn sie die Taufe vollzieht. Sie „bekennt" damit ihren Glauben. Sie tut dies selbst in dem Falle, daß an dem betreffenden Orte gar keine gläubige Christen vorhanden sind. Denn gäbe es keine Kirche, sondern nur Ungläubige auf Erden, so würde auch die christliche Taufe nirgends vollzogen. Freilich setzt Luther bei der Kindertaufe voraus, daß gläubige Christen Gott bitten, er möge den Täuflingen den zum segensvollen Empfang der Taufe erforderlichen [verlangenden] Glauben schenken. Doch diese Gläubigen brauchen nicht gerade an dem Ort zu wohnen, wo die Taufe vollzogen wird. Denn schon das beständige Gebet der Gläubigen auf Erden um das Kommen des Reiches Gottes schließt solche Fürbitte für alle Täuflinge in sich. Aber von dem allen redet Luther eben nicht an unsrer Stelle, sondern davon, daß der Geist Gottes durch die Gnadenmittel wirkt, also Glieder der Kirche erzeugt, daß jedenfalls die Kindertaufe nicht ohne Erfolg sein könne, also „Heilige" schaffe.

Nicht selten nennt Luther die besprochenen zwei Weisen, wie das Vorhandensein der Kirche aus der Verwaltung der Gnadenmittel erkennbar werde, nebeneinander: „Mit dem Wort und mit der Taufe und dem Sakrament des Altars bekennt das Volk Christi, daß es Christen sei" und das andere: Dadurch „wird sein Volk geheiligt".[1] In einer doppelten Beziehung also kann man sagen: Wo die Gnadenmittel verwaltet werden, da ist die Kirche, nämlich als wirkend und als gewirkt, als Subjekt und als Objekt, als Ursache und als Folge.

Hin und wieder nun nennt Luther außer den Gnadenmitteln

[1] Erl. 25, 421.

noch einige andre Erkennungszeichen der wahren Kirche, am vollständigsten in der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“ (1539).[1] Dieser Abschnitt ist für uns besonders deshalb lehrreich, weil er bei jedem Kennzeichen erwähnt, daß dieses in jener doppelten Weise das Dasein der Kirche kundtue. Dadurch wird unsere bisherige Darlegung bestätigt.

Als viertes Merkmal der Kirche nennt Luther hier „die Schlüssel“, die Anwendung des allen geltenden Wortes Gottes auf einzelne Personen. Diese ist einerseits eine Äußerung der Kirche: „Die Christen bekennen damit, daß sie sind ein heilig Volk unter Christo in der Welt“, weshalb sie auch die, „welche sich nicht wollen bekehren, noch wieder heiligen lassen, ausstoßen aus seinem heiligen Volk“. Anderseits bewirkt sie auch Kirche, weil „dadurch der Heilige Geist die gefallenen Sünder wieder heiligt“. Fünftens „erkennt man die Kirche äußerlich dabei, daß sie Kirchendiener weiht oder beruft“. Denn damit tut sich die Kirche kund — „die Prediger können nicht ohne die Kirche sein“, und durch dieses Amt wird die Kirche gebaut — „die Kirche kann ohne solche Prediger nicht sein“. „Sechstens erkennt man äußerlich das heilige christliche Volk an dem öffentlichen Gebet, auch daran, daß man öffentlich den Glauben, zehn Gebote und Katechismus treibt“. Denn dies alles ist „nach dem Wort Gottes und rechten Glauben“, ist also Äußerung der Gemeinde der Gläubigen, und „dadurch“, durch die Gottesdienste und den religiösen Unterricht, „heiliget der Heilige Geist das heilige Volk Christi“. Endlich siebentens erkennt man diese Kirche „an dem Heiltum des heiligen Kreuzes“. Denn daß dieses Volk soviel „leiden muß vom Teufel, Welt und Fleisch“, hat „allein die Ursache, daß es fest an Christo und seinem Wort hält und also um Christi willen leidet“, beweist also, daß „die heilige christliche Kirche da sei“, und „mit diesem Heiltum macht der Heilige Geist dies Volk nicht allein heilig, sondern auch selig“, indem es „den alten Adam tötet . . ., und also lernt sich's, Gott glauben, trauen, hoffen, lieben“.[2]

Wie leicht zu sehen, ergeben sich diese vier, außer den Gnadenmitteln noch genannten Merkmale der wahren Kirche daraus, daß

[1] Erl. 25, 422 ff. [2] Erl. 25, 423. 434 f. Vgl. Enders 11, 40, 28 ff.

sie das Wort Gottes hat und festhält und verkündigt. Wenn Luther jene Zeichen hier noch gesondert aufzählt, so geschieht dies wohl deshalb, weil dem das Geschehen in der Welt beobachtenden Auge diese Erscheinungen der Kirche als isolierte Vorgänge gegenübertreten. Daher schwankt Luther auch, ob er nicht noch andres, was dem verständigen Beobachter auffallen muß, z. B. die neue Sittlichkeit des wahren Christen, als Kennzeichen der Kirche nennen soll. Doch erklärt er dies für nicht hinreichend zuverlässig.[1]) So bleibt er in Wirklichkeit dabei, daß die Kirche an den Gnadenmitteln zu erkennen ist.[2])

Auch ist es durchaus nicht schwierig, die beiden Aussagen, daß die Kirche unsichtbar und daß sie doch auch wahrnehmbar sei, zu vereinigen. Denn manches, das man nicht zu *sehen* vermag, offenbart doch so deutlich sein Dasein, daß man es *wahrnehmen* kann. Wenn man dagegen bei Luther „Unsichtbarkeit" und „*Sichtbarkeit*" der Kirche ausgesagt findet, dann muß man durch Restriktionen sich aus der Verlegenheit zu helfen suchen. Dann wird man etwa auf die Annahme verfallen, daß einige Menschen die Kirche sehen können, andre dagegen nicht. So hat man neuerdings gemeint, die Kirche sei sichtbar „nur für den Glauben"[3]) oder auch: nur „für den gläubigen Menschen".[4]) Fragen wir daher, *für wen* die wahre Kirche nach Luther unsichtbar, für wen aber wahrnehmbar sein soll!

Unmöglich kann er meinen, sie sei nur für die Gläubigen wahr-

[1]) Erl. 25, 436 f. [2]) Wohl sagt Luther auch: „Wo Menschen sind, die das Wort lieben und das Wort vor der Welt bekennen, da stelle fest, daß die Kirche dort ist" (Opp. ex. lat. 18, 280). Aber damit will er nicht sagen, nur da sei die Kirche, wo wir bei Personen Liebe zum Wort Gottes feststellen können. Vielmehr hat er zu dem Satze: „Wo das reine Wort Gottes ist" den Hinweis auf die das Wort mit dem Herzen aufnehmenden Menschen nur deshalb hinzugefügt, um die zurückzuweisen, die eine Kirche nur da sehen wollten, wo „keine Fehler und Ärgernisse sind", nicht aber da, wo Gottes Wort rein verkündigt werde, als sei dieses ohne Frucht geblieben, wenn noch Sünden vorkämen. Diese dürfen uns nicht irre machen. Das Wort hat schon gewirkt, wenn nur Liebe zum Wort zu beobachten ist. [3]) So Sohm, Kirchenrecht S. 635, Anm. 2. Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit S. 18. [4]) So Rietschel a. a. O. S. 441 ff. Vgl. daselbst S. 442 die verschiedenen sonstigen Erklärungen von visibilis und invisibilis.

nehmbar. Denn daß sie zu erkennen sein müsse, behauptet er gerade im Blick auf die, welche noch nicht gläubig sind. Er redet öfter davon, daß die, welche noch „erst Christum finden" sollen, „zu der Kirche gehen, dieselbe besuchen und fragen", also „am ersten die Kirche finden müssen". „Darum muß auch ein äußerliches Zeichen und Weise sein, dabei es [Christi Reich] möge erkannt werden. Wer könnte sonst von diesem Reiche etwas wissen oder dazu kommen?" [1]) Nach ihm also kann auch der Ungläubige die Kirche wahrnehmen.

Doch aber findet sich bei Luther daneben auch die Behauptung, „die Kirche sei unsichtbar und geistlich, allein durch den Glauben perceptibilis". [2]) Er muß also dieses perceptibilis nicht immer genau in demselben Sinne verwandt haben. In dem einen Sinne kann jeder die Kirche wahrnehmen, in dem andern Sinne nur der Gläubige.

Wir werden bei dieser Frage vor allem ein Doppeltes zu unterscheiden haben. Es handelte sich ja für Luther um den „Glaubensartikel": „Ich glaube eine heilige Kirche". Dabei kann man nun entweder nach der Kirche oder nach ihrer Heiligkeit fragen. Nach Luther ist beides ein Objekt des Glaubens, sowohl daß es eine sonderliche, von jeder andern Gemeinschaft zu unterscheidende Kirche gibt, als auch, daß diese heilig ist. Aber man darf nicht ineinander wirren, was er über diese beiden verschiedenen Punkte sagt.

Heilig ist die Gemeinde des Herrn, „geziert von der Fußsohle bis zum Scheitel, sodaß nichts Böses an ihr bemerkt wird und kein entstellender Makel sichtbar ist; aber — [nur] vor Gott, nicht für Menschenaugen (sed coram Deo et extra conspectum hominum). Denn Gott erblickt keine Runzel an ihr, weil er an ihr nichts sieht als seinen Sohn, mit dem die Kirche bekleidet ist, von dem sie das Heil, das Leben, die Herrlichkeit hat, die in Christo ist. Denn wegen des Sohnes Christus, mit dem sie angetan ist, ist sie ganz wohlgestaltet, ohne Flecken und Runzeln, weil Christus ganz wohlgestaltet und ohne Flecken ist". [3]) Doch eben diese Verbindung der Gläubigen mit Christo, ihren Glauben, also ihre Heiligkeit, ver-

---

[1]) Erl. 10, 170 f. 40, 86. [2]) z. B. Erl. Opp. v. a. 5, 295. [3]) Erl. Opp. ex. lat. 18, 215.

mögen wir Menschen nicht zu sehen. Vielmehr, ebenso wie der einzelne gläubige Christ nicht auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung seiner eignen „Gerechtigkeit" oder „Heiligkeit" gewiß werden kann, sondern nur unter Absehen von dem, was er noch an sich sieht, nur im Glauben, in der innerlichen Überzeugung, „heilig und gerecht zu sein durch den Namen des Herrn Jesu Christi und durch den Geist Gottes", — ebenso können wir nur im Glauben, unter Absehen von dem sinnlich Wahrnehmbaren dessen gewiß sein, daß es eine Gemeinde von Heiligen auf Erden gibt: „Die Kirche ist unsichtbar, wohnend im Geiste in einem unzugänglichen Orte, folglich kann ihre Heiligkeit nicht gesehen werden. Denn Gott hat sie so verborgen und zugedeckt mit Schwachheiten, Sünden und Irrtümern, mit mancherlei Art des Kreuzes und mit Ärgernissen, daß sie nirgends sinnlich in die Erscheinung tritt." [1])

Wenn Luther dies mit tiefem Schmerz beobachten mußte, dann war sein Trost der herrliche „Glaubensartikel": Credo una sanctam! „Der rechten christlichen Kirche Ansehen ist sehr häßlich, schändlich und ärgerlich vor der Welt. Darum muß man die Augen des Herzens auftun und empor über sich heben und sehen nicht nach dem äußerlichen Ansehen und nach unserm Sinn und Verstande, sondern nach Gottes Wort und Verheißung soll man urteilen und richten." [2])

Eine schwere Gefahr droht dem Christen, wenn er nicht im Glauben die Heiligkeit der wahren Kirche erfassen kann. Er wird die wahre heilige Kirche dort suchen, wo sie doch nicht in Wahrheit ist, nicht wo die tatsächlich heiligenden Gnadenmittel verwaltet werden, sondern bei solchen Personen, die sich durch eine äußerliche Heiligkeit auszuzeichnen scheinen: „Die dies nicht wissen, werden, wenn sie die Schwachheiten und Sünden derer sehn, die getauft sind, das Wort haben und glauben, alsbald vor den Kopf gestoßen, und fällen das Urteil, jene gehörten nicht zur Kirche, und träumen, die Kirche sei bei den Eremiten, Mönchen usw. Weil diese superstitiöse und prodigiöse Werke tun, die die Vernunft preist und bewundert,

---

[1]) Erl. Ep. ad Gal. 3, 38. [2]) Erl. 59, 144. Der Kirche sanctitas est credibilis, non palpabilis aut visibilis, Opp. exeg. lat. 18, 177.

deshalb urteilen sie, das seien die Heiligen und die Kirche. Sie stoßen den Glaubensartikel um: Ich glaube eine heilige Kirche. Sie setzen ‚ich sehe‘ für ‚ich glaube‘." [1]) Er selbst aber kannte im Glauben die wahre Kirche und frohlockte darüber, daß er ihr angehörte.

Etwas anders dagegen verhält es sich mit dem andern Satze, daß überhaupt eine wahre Kirche auf Erden existiert, d. h. eine von allen sonst bekannten oder möglichen Vereinigungen spezifisch sich unterscheidende Gemeinschaft. Darüber stellt Luther bei jener Disputation [2]) den Satz auf: Ecclesia apparet visibilis, tamen nemo eam videt. Sie selbst also kann niemand sehen. Doch aber tritt sie in die Erscheinung, wird für unsre Sinne wahrnehmbar. Und dies beides gilt nicht nur für den Gläubigen, sondern ganz allgemein. Für Jedermann wird das Dasein der Kirche offenbar, nämlich an ihrer Verwaltung der Gnadenmittel, daran also, daß man, ohne sie selbst sehen zu können, ihre Tätigkeit wahrnimmt. Nicht das handelnde Subjekt sieht man, aber man sieht das Handeln, das allein diesem Subjekte eigen ist, und sieht den Effekt dieses Handelns. Dadurch wird das unsichtbare Subjekt sinnenfällig.

Nun aber tritt der Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen ein. Einzig der Gläubige weiß, was dieses Subjekt in Wahrheit ist, daß es die Kirche des Herrn, die Gemeinde der Gläubigen ist. Denn nur der Gläubige weiß, daß ein derartiges Handeln von niemand anders als von der Gemeinde der Gläubigen ausgehn kann, und nur er ist dessen gewiß, daß solches Handeln auch den beabsichtigten Effekt haben muß, daß es Kirche erzeugen wird. Der Ungläubige dagegen kann freilich wahrnehmen, daß da etwas ist, und daß dadurch etwas bewirkt wird. Er hört und sieht predigen und Sakramente vollziehen; er bemerkt, daß dem einige zufallen, andre sich widersetzen. Aber er weiß nicht, was das alles seinem Wesen nach ist. Nach seiner Ansicht ist hier eine den sonstigen natürlichen Kräften gleichartige Kraft wirksam und wird von ihr eine nach den Gesetzen der rein natürlichen Entwicklung zustandekommende Wirkung erzielt.

---

[1]) Erl. Ep. ad Gal. 3, 38. [2]) s. oben S. 32f.

Die wahre Kirche ist Wirkung und Wirkungsstätte des Heiligen Geistes. Diesen aber vergleicht der Herr mit dem Winde, dessen Brausen jeder hören kann. Niemand sieht ihn selbst, aber jeder kann sehen, daß er da ist und etwas bewirkt. Doch nur der über seine Art schon Orientierte weiß, wenn er dies wahrnimmt, daß es eben der Wind ist, dessen Wehen er hört und sieht. Auch Luther verwendet diese Parallele. Er führt aus: Das wahre Leben des gläubigen Christen sieht man nicht, hört es aber doch, ebenso wie man den Wind tönen hört, aber nicht weiß, woher er kommt oder wohin er geht. Der Christ kann ja nicht lehren, beten, danken, schreiben ohne jene Werkzeuge des Fleisches, die erforderlich sind, um solche Werke auszuführen. Man hört die Stimme des geistlichen Menschen, aber sieht nicht, woher diese Handlung kommt, weil die Quelle, das neue Leben des Christen, im Herzen ist durch den Glauben.[1])

Mit der Kirche verhält es sich hinsichtlich ihrer Unsichtbarkeit und ihrer Wahrnehmbarkeit nicht anders als mit allen in der sichtbaren Welt wirkenden unsichtbaren Realitäten. Luther bemerkt im Anschluß an Röm. 1, 20: „Das unsichtbare Wesen Gottes wird ersehen, nicht als Gesehenes, sondern als Eingesehenes, nämlich aus den Werken von der Schöpfung der Welt.“ [2]) Der unsichtbare Schöpfer ist wahrnehmbar in seinen Werken. Doch nicht jeder ersieht daraus Gott und sein unsichtbares Wesen. Luther fährt fort: „So nun besteht das Verständnis über Christum darin, eine Kenntnis zu haben von dem Unsichtbaren in ihm, das in einem andern Menschen nicht ist.“ Jeder konnte die unsichtbare Gottheit Christi wahrnehmen in seinem Reden und Handeln; doch nur der Gläubige erkannte in diesem Wahrnehmbaren Christi Gottheit. Der zur Rechten Gottes erhöhte Christus ist unsichtbar, aber jedermann kann sein Wirken in der Welt wahrnehmen; doch nur der Gläubige versteht es als sein Walten. So auch ist die wahre Kirche perceptibilis d. h.

---

[1]) Erl. Gal. 1, 249 f. [2]) Weim. Ausg. 3, 230, 23 ff. Unde Rom. 1: Invisibilia dei a creatione mundi operibus intellecta conspiciuntur. Conspiciuntur invisibilia, inquit, non visa, sed intellecta. Et hoc ex operibus a creatione mundi. Sic ergo intelligere super Christo est habere cognitionem de invisibilibus in illo, quae in alio homine non sunt.

wahrnehmbar für jedermann, insofern jedermann das beobachten kann, was nicht da sein würde, wenn es keine Kirche gäbe, die Verwaltung der Gnadenmittel. Aber sie ist insofern nur für den Glauben perceptibilis d. h. erfaßbar, als nur dieser jenes in die Erscheinung Tretende als die Gemeinde der Gläubigen erkennen kann.

Danach dürfte der Vorwurf, „Luther habe seine eigene Anschauung nicht immer mit voller Klarheit dargelegt", ja, „ein völlig klares Verständnis dieses Verhältnisses [der beiden Prädikate „unsichtbar" und „sichtbar"] habe er wohl niemals gewonnen",[1]) der Berechtigung entbehren. Vielmehr war gerade das Luthers Freude und Stolz, daß er im Glauben diese übernatürliche Realität kannte, die Kirche mit ihrem unsichtbaren Haupte und Geiste, und ihres Bestandes und ihrer Wirkungskraft gewiß war, während die Welt wohl etwas davon zu spüren bekam, aber ohne zu verstehen, welche Wunderkräfte da wirksam waren. „Gar heimlich führt er sein Gewalt!" Ein herrlicher Glaubensartikel: Credo unam sanctam ecclesiam! Die Gemeinde der Gläubigen!

f. Die Kirche ist das Reich Gottes.

In der Gegenwart gibt es nicht wenige Christen, in deren Herzen der Gedanke an die Kirche keine solchen Gefühle der Freude und des Stolzes auslöst. Ihre Liebe gilt einem andern, dem „Reiche Gottes". Das Bewußtsein, diesem anzugehören und Reichsgottesarbeit zu treiben, macht ihre Herzen höher schlagen. Sie sehen solch einen Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und der Kirche, daß sie jenem anhangen und diese verachten zu sollen meinen. So aber scheiden sie vor allem deshalb, weil sie unter „Kirche" die äußerliche, organisierte Kirchengemeinschaft verstehen, die sie für mehr oder weniger bedeutungslos, wenn nicht gar für schädlich halten. Ob dies richtig ist, kann sich erst ergeben, wenn das Verhältnis der wesentlichen Kirche zu dem organisierten kirchlichen Verbande klargestellt ist. Zunächst handelt es sich nur um die Frage, wie sich die Gemeinde der Gläubigen, die an den Gnadenmitteln erkenn-

[1]) So E. Rietschel a. a. O. S. 435.

bar ist; zu dem in der gegenwärtigen Welt vorhandenen Reiche Gottes (oder Christi) verhält. Wie denkt Luther hierüber?

Es liegt die Annahme nahe, das Reich Christi erstrecke sich viel weiter als die Kirche, insofern Christi Machtbereich keine Grenzen hat. Und freilich findet sich auch bei Luther der Gedanke, daß Christo alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, also auch über alle seine Feinde. Gehört doch zu seinen Lieblingsworten das „Scheblimini" des 110. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten", daß „Christus ein solcher König ist, der da regiert nicht allein über alle Menschen, sondern auch über Himmel, Engel und alles, was unter Gott ist. . . . Auch dies Zeitliche ist unter seinen Händen, nämlich aller Welt Macht und Gewalt, daß er damit machen kann, wie er will, daß ihm alle Fürsten und Herren müssen unterworfen sein und nicht mehr noch weiter greifen [dürfen], denn er es haben will".[1]) Aber wenn Luther von dem „Reiche Christi" redet, so meint er doch nicht diese Gewalt, da „alles, was in der weiten Welt ist, Christi, des Herrschers ist", sondern seine Herrschaft über „die Gläubigen", „die Gottseligen", „seine Christen". Denn jene Macht steht nur im Dienste dieser Herrschaft, wird von ihm nur verwandt für sein eigentliches Reich, zur Erhaltung, Mehrung und Vollendung seiner Gläubigen: „Weil er alles in seiner Gewalt hat, so sind seine Christen reichlich versorgt, wie Paulus sagt: Tod und Leben, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles ist euer."[2]) „Das eigentliche Reich Christi besteht darin, daß er ein Herr und König ist der ewigen Güter, die Gottes eigen sind, und des Friedens und der Freude und alles Reichtums, ewiger Gerechtigkeit und Lebens."[3])

Wie schon diese Worte andeuten, denkt Luther bei dem Worte „Reich Christi" nicht sowohl an die in diesem Reiche stehenden Menschen und ihr Handeln, sondern an Christum und dessen Tun. Nach ihm entsteht und vergrößert sich dieses Reich nicht dadurch, daß sich Menschen „in Liebe zu gegenseitiger Hülfsleistung zusammenschließen". Nach ihm bilden nicht Menschen dieses Reich. Sondern Christus bildet es, gründet, erhält, mehrt, regiert, vollendet es. Sein Reich besteht in diesem seinen Tun, daß er „die Christen mit geist-

[1]) Erl. 40, 46. 56. [2]) Erl. 39, 59. [3]) Erl. 40, 56.

lichen Gütern und Notdurft versieht, daß sie sein Wort, Trost der Gnade, Kraft und Stärke des Geistes haben wider die Sünde und Tod zum ewigen Leben." [1]) Das Nichtvorhandensein seines Reiches besteht nicht darin, daß wir Menschen uns noch nicht seiner Herrschaft unterstellt haben, sondern darin, „daß wir noch verstoßen, im Elend und unter grausamen Feinden sind, beraubt des allerliebsten Vaterlandes". [2]) Dies ist die Vorstellung, die Luther durchgehends mit dem Begriff eines Reiches verbindet. Auch „ein weltliches, zeitliches Reich" sieht er nicht da, wo eine Anzahl von Menschen einem Könige untertan sind, sondern da, wo „die Leute mit Ruhe leben und friedlich sich miteinander nähren mögen". [3]) Ebenso „kann und mag Christi Reich nicht anders denn ein Hülf-, Schütz-, Rettungs- und ewigen Trostes Reich sein". [4]) Unser Bitten um das Kommen dieses Reiches will daher besagen, daß „der Teufel kein Recht noch Gewalt über uns habe", oder daß „wir soviel unaussprechliche Güter empfangen" wollen. Und der Unglaube besteht darin, daß man „sich nicht soviel Gutes zu Gott versieht". [5])

Da nun Luther unter „Königreich" und „Herrschaft" dasselbe versteht, [6]) so hätte er auch das betreffende griechische Wort mit „Herrschaft Gottes" anstatt mit „Reich Gottes" übersetzen können. Aber wenn er diese in der Gegenwart beliebte Übersetzung gewählt hätte, so würde er damit doch dies nicht ebenso erklärt haben, wie es heute vielfach geschieht. Er würde darin nicht die Stellung von Menschen zu Gott, nicht ihre Unterstellung unter Gottes Willen gelesen haben, sondern eine Aussage über Gott, ein Handeln Gottes an den Menschen. Erklärt er doch selbst den Mittelpunkt des zweiten Artikels, daß „Christus sei mein Herr", nicht dahin, daß ich ihn als meinen Herrn ansehe und ihm als meinem Herrn diene, sondern: „Das ist es, daß er mich erlöst hat von Sünde, vom Teufel, vom Tode und allem Unglück. Denn zuvor haben wir keinen Herrn und König gehabt, sondern [sind] unter des Teufels Gewalt gefangen, zu dem Tode verdammt, in der Sünde und Blindheit verstrickt gewesen. Diese Tyrannen und Stockmeister sind nun alle

---

[1]) Erl. 14, 103. [2]) Erl. 21, 180. [3]) Erl. 15, 24. [4]) Erl. 18, 183. [5]) Erl. 21, 115 f. [6]) z. B. Erl. 15, 112.

vertrieben und ist an ihre Stelle getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Gutes und Seligkeit und hat uns ... unter seinen Schirm und Schutz genommen."[1]) Da nun der Ausdruck „Herrschaft Gottes" leichter als der Ausdruck „Reich Gottes" so erklärt werden kann, als handelte es sich um der Menschen Verhalten, hat Luther den letzteren vorgezogen.

Wohl redet auch er von dem „Regieren" Christi. Aber dies bedeutet nicht, daß wir uns von ihm bestimmen lassen, sondern, daß „er sich derer annimmt, die sehen und fühlen, daß ihnen sonst nichts helfen noch raten könne".[2]) „Gott regiert in den Herzen in dem, daß er Freude, Ruhe, Trost darinnen macht."[3]) Wohl weiß auch Luther davon zu sagen, daß Christi Reich nur da ist, wo Menschen im Glauben zu ihm gekommen sind. Aber diese letzte Wendung ist nach seinem Urteil ungenau. Denn nicht wir kommen zu ihm, wenn wir glauben, sondern er kommt damit zu uns: „Nicht suchest du ihn, er suchet dich. Nicht findest du ihn, er findet dich ... Dein Glaube kommt von ihm, und alles, was Glaube in dir wirkt, kommt von ihm, nicht von dir. Und wo er nicht kommt, da bleibst du wohl außen."[4]) Wohl spricht auch Luther oft genug von dem, was wir als Genossen des Reiches Gottes tun, etwa: „Also ist Gottes Reich nichts anders denn Friede, Zucht, Demütigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend, und daß da nicht sei Zorn, Haß, Bitterkeit, Unkeuschheit und alles dergleichen." Dies aber will nicht das Wesen des Reiches Gottes, sondern nur die auf seiten der Untertanen sich findende „Gerechtigkeit" beschreiben, und zwar zu dem Zweck, damit „ein jeglicher sich selbst probiere, in welchem Reich er sei", in dem Gottes oder in dem des Teufels.[5]) Und in solchem Zusammenhang kann Luther auch wohl sagen: „Wir sind Gottes Reich, wenn er in uns regiert." Aber schon die Fassung dieser letzten Worte zeigt, daß er auch dabei an ein Handeln Gottes denkt. Darum betont er auch die Formulierung der zweiten Bitte des Vaterunsers: „Wir beten nicht: Lieber Vater, laß uns kommen zu deinem Reich, als sollten wir danach laufen; sondern: Dein Reich komme zu uns! Denn Gottes Gnade und

[1]) Erl. 21, 98 f. [2]) Erl. 12, 5 f. [3]) Erl. 15, 24. [4]) Erl. 10, 13. [5]) Erl. 21, 183.

sein Reich mit allen Tugenden muß zu uns kommen, sollen wir es überkommen. Wir mögen nimmermehr zu ihm kommen; gleichwie Christus zu uns vom Himmel auf Erden kommen ist, und nicht wir von der Erde zu ihm aufgestiegen sind in den Himmel." [1])

Nach dem Gesagten dürfte schon klar sein, wie sich die Bezeichnungen „Reich Gottes" (oder „Christi") (in seiner gegenwärtigen Daseinsweise gedacht) und „Kirche" nach Luther voneinander unterscheiden. Es ist nur eine verschiedene Betrachtungsweise desselben Gegenstandes. Bei der Bezeichnung „Reich Gottes" ruht der Blick auf Gott, auf den Gütern, die er seinen Gläubigen schenkt; bei der Bezeichnung „Kirche" d. h. der Gemeinde der Gläubigen, auf den Menschen, die diese Güter besitzen. So kann Luther auch schreiben: „. . . ein Gleichnis vom Himmelreich, das ist von der ganzen christlichen Kirche, wie sie hier auf Erden ist", [2]) und nicht selten gebraucht er in buntem Wechsel „Reich Gottes", „Christenheit", „christliche Kirche", „Gemeinde Christi", „Volk Christi" für ein und dasselbe. [3]) Und alles einzelne, was er von der Kirche auf Erden ausgesagt hat, hat er auch vom Reiche Gottes auf Erden behauptet.

Wir möchten glauben, daß es nur ein Gewinn wäre, wenn man zu dieser Anschauung zurückkehrte, wenn man es aufgäbe, die wahre Kirche und das Gnadenreich Gottes wie zwei wesentlich verschiedene Größen zu betrachten. Auch alle „Reichsgottesarbeit" ist nur dann dies wirklich, wenn sie von der Gemeinde der Gläubigen ausgeht und dieser zu dienen als Ziel verfolgt.

g) Die Kirche ist die Gemeinschaft der reinen Lehre.

Wer Luthers Anschauungen von der wahren Kirche verstanden hat, wird auch eine in neuerer Zeit oft angefochtene Behauptung

[1]) Erl. 21, 184. Der Nachweis, daß Luther mit dieser Auffassung des „Reiches Gottes" genau die Meinung des Neuen Testaments wiedergibt, ist hier nicht zu führen. Man vgl. aber etwa E. Haupt, „Reich Gottes, Gemeinde, Kirche" in Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1892, S. 1 ff., wo dargelegt ist: „Reich Gottes ist Christo der zusammenfassende Ausdruck für das neutestamentliche Heilsgut im umfassendsten Sinne" (S. 10). [2]) Erl. 1, 190. 27, 97 u. o. [3]) z. B. Erl. 40, 85. 20 II, 401 f.

Luthers richtig beurteilen können: Die Behauptung, die wahre Kirche sei die Kirche der reinen Lehre, und die daraus sich ergebende Forderung, es müsse in der Kirche reine Lehre herrschen.

Ad. Harnack[1]) erhebt den Vorwurf, Luther sei von der richtigen Definition der Kirche als „Gemeinschaft des Glaubens" „unvermerkt hinüber geglitten zu der Anschauung, als sei die Kirche... die Gemeinschaft der reinen Lehre in dem Umfang der richtigen Theologie... Damit aber trat eine Verengerung des Kirchenbegriffs ein, demgegenüber selbst der römische Kirchenbegriff überlegen erscheint." Loofs[2]) hat diesen Vorwurf gemildert: „Luther hat die Vorstellung, daß eine aus der Schrift zu schöpfende Lehre in der Kirche Geltung haben müsse, festgehalten, ohne sie mit dem Glaubensbegriff von der Kirche auseinanderzusetzen." Und freilich scheinen sich arge Widersprüche zu ergeben, wenn beide Definitionen richtig sein sollen. Denn ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen, so ist jeder Gläubige ihr Glied, mag er nun in der römischen oder lutherischen oder in welcher andern Kirchengemeinschaft stehn, mag er auch neben seinem rechtfertigenden Glauben in mancherlei religiösen Irrtümern, also in falscher Lehre befangen sein. Ist aber die wahre Kirche die Gemeinschaft der reinen Lehre, so scheint doch nur die lutherische Kirche die wahre zu sein, und sie nur dort, wo keine falsche Lehre vorkommt; dann gehören etwa die Reformierten nicht der wahren Kirche an, auch nicht die Lutheraner, die neben reiner Lehre auch unreine festhalten. Wer aber soll dann selig werden können? Es gilt also sich darüber klar zu werden, ob Luther in der Tat zwei verschiedene Kirchenbegriffe vorgetragen hat.

Wir gestehn aber, nicht ohne ein für ihn günstiges Vorurteil an diese Prüfung heranzutreten, wenn uns zugleich gesagt wird, „unvermerkt" sei er zu einer andern Anschauung „hinübergeglitten", er sei „sich selbst nicht dessen bewußt geworden". Denn nach unsrer sonstigen Kenntnis Luthers müssen wir bei ihm hinsichtlich eines Lehrpunkts, den er so oft und eingehend behandelt hat, ein Ausgleiten, das er selbst gar nicht bemerkt hätte, für ausgeschlossen halten. Vielmehr muß die Tatsache, daß er zweierlei Vorstellungen

[1]) A. Harnack, Dogmengesch. III[4], 740. [2]) Loofs, Dogmengesch. 748 f.

über die Kirche nebeneinander vertreten haben soll, ohne sie miteinander ausdrücklich und ausführlich „auseinanderzusetzen“, die Vermutung nahe legen, daß sie so, wie er sie verstand, in seinen Augen auch nicht leise sich zu widersprechen scheinen konnten, sondern die eine mit der andern gegeben war. Und freilich bestätigt sich diese Annahme.

Wie wir sahen, wird die Gemeinde der Gläubigen sichtbar an der Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente. „Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein“, zu dem Wesen der Kirche gehört der Besitz und die Verkündigung der göttlichen Wahrheit. Und „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein“, durch diese Predigt der göttlichen Wahrheit wird neue Kirche erzeugt. Verkündigen aber ist dasselbe wie lehren, also Verkündigung des Wortes Gottes, der göttlichen Wahrheit ist nichts andres als reine Lehre. Denn die Reinheit besteht ja eben in der Übereinstimmung der Lehre mit der objektiven Wahrheit, die in dem Worte Gottes vorliegt. Soweit eine Lehre hiervon abweicht, ist sie unrein. Demnach stellt der Satz, die wahre Kirche sei die Kirche der reinen Lehre, keineswegs einen neuen Kirchenbegriff auf, sondern ist nur ein andrer Ausdruck für das, was Luther allezeit über die Erkennbarkeit der wahren Kirche gesagt hat.

Wenn aber die reine Lehre zum *Wesen* der Kirche gehört, welchen Sinn hat es dann, an die Kirche die *Forderung* der reinen Lehre zu stellen? Es denkt doch niemand daran, „der Sonne ein Gesetz zu stellen, daß sie leuchte“ oder „dem Feuer, daß es brenne“; sie „tuen es von ihnen selber“. Gewiß. Darum hat Luther auch niemals an die wahre Kirche *als solche* die Forderung reiner Lehre gestellt, sondern das eine Mal an die äußerliche, organisierte Kirchengemeinschaft — von dieser aber haben wir hier noch nicht zu handeln; das andre Mal an die zwar aus Gläubigen bestehende wahre Kirche, an diese aber nur *insofern*, als auch die wahren Christen noch in sündhafter Natur leben, also auch noch zu irren vermögen. Denn wir begegnen bei Luther den *beiden* Behauptungen: die Kirche kann nicht irren, und: die Kirche kann irren. Er schreibt im Anschluß an 1. Tim. 3, 15: „Die heilige christliche Kirche . . . stehet feste, ist eine Grundfeste und fester

Grund, dazu nicht ein falscher oder Lügengrund, sondern ein Grund der Wahrheit, leuget und treuget nicht, gehet nicht mit Lügen um ... Wozu wäre nutz oder not in der Welt eine Kirche Gottes, wenn sie wollte wanken oder ungewiß sein in ihren Worten?"[1]) Daneben aber schreibt er auch: „Allein der Herr Christus irret nicht, aber die christliche Kirche kann irren."[2]) Diese beiden, scheinbar einander widersprechenden Aussagen vereinigt er so: „Sofern die Kirche in Wort und Glauben Christi lebt und redet, ist sie heilig; aber sofern sie ohne Christi Wort und Glauben [etwas] tut und lehret, irret sie und sündigt."[3])

So greift Luther bei der Kennzeichnung der wahren Kirche zu demselben wichtigen quatenus, das er bei der Schilderung des einzelnen gläubigen Christen verwandt hat.[4]) „Es kann beides beisammen stehen, daß Menschen gläubig sind, und daß Gläubige auch Menschen sind. Menschen können irren und sündigen und haben ihre alte Haut noch nicht ausgezogen. Denn wir sind zwar wohl gläubig und geistlich, aber dennoch sind wir noch nicht also gereinigt, wie wir wohl sein sollten. . . . Wir sind nicht [ganz und] gar Heilige."[5]) Soweit nun der Christ schon gläubig ist, soweit sündigt er nicht, irrt er nicht, bedarf also auch keines Gesetzes. Soweit er aber noch „Fleisch" ist, soweit kann er noch sündigen und irren, untersteht also noch dem Gesetz und seinen Forderungen. Ebenso die Gemeinschaft der Gläubigen. Soweit sie schon das ist, was dieser Name besagt, soweit „muß es freilich wahr sein, daß sie nicht irren möge im Glauben, weil sie [soweit] mit Christo ein Geist und ein Leib ist".[6]) Soweit sich aber die wahre Kirche vermöge der auch ihr noch anhaftenden Sünde noch nicht einzig von Christo und seinem Wort bestimmen läßt, soweit redet sie noch „aus sich selbst, ex propriis, Joh. 8, 44, das ist: sie lügt".[7]) Und insoweit gilt auch ihr noch die Forderung der reinen Lehre. Denn unreine Lehre geht nie von der wahren Kirche als solcher aus: „Was anders [als Gottes Wort] gelehrt [wird] oder [wenn man] im Zweifel ist, ob es Gottes Wort sei, das kann nicht der Kirche

[1]) Erl. 26, 50. [2]) Erl. 46, 229. 40, 235 f. [3]) Erl. 25, 60. [4]) Vgl. Wilh. Walther, Das Erbe der Reformation III. Die christliche Sittlichkeit S. 88 ff. [5]) Erl. 46, 235. [6]) Erl. 63, 304. [7]) Erl. 26, 55.

Lehren sein." [1]) Die wahre Kirche wird erkannt an der reinen Lehre. Also erstens: Jede Verkündigung unreiner Lehre geht nicht von der Gemeinde der Gläubigen aus. Selbst dann, wenn es ein gläubiger Prediger wäre, der etwas dem Worte Gottes Widersprechendes verkündigte, würde dieses Handeln durchaus nichts mit der Kirche zu tun haben, sondern in Opposition gegen sie einzig von seinem sündigen Fleisch ausgehen. Und zweitens: Nur soweit, als die Lehre rein ist, wird dadurch die Kirche hergestellt, vergrößert, befestigt, vertieft.

Man tadelt aber Luther nicht nur deshalb, weil er die wahre Kirche mit der Kirche der reinen Lehre gleichgestellt hat, sondern auch, weil er dieser Lehre einen viel zu großen Umfang gegeben habe. Ad. Harnack schreibt: „Der rechtfertigende Glaube und die Summe der einzelnen Glaubensartikel erschien fast als identisch." Und er erklärt weiter, es sei der Kirche der Gegenwart „das Problem gestellt, die Lehre in echt lutherischem Sinne hochzuhalten, sie aber von allem zu befreien, was nicht anders angeeignet werden kann als durch das Mittel der geistigen Unterwerfung". Oder man hat gesagt, die Kirche habe nur den seligmachenden Glauben zu verkündigen, folglich gehöre zu der reinen Lehre, die festgehalten werden müsse, nur das, was jeder als seine persönliche Überzeugung besitzen müsse, der selig werden wolle. Und das sei Luthers Verirrung, daß er viel mehr in die reine Lehre eingerechnet und die Seligkeit von der Zustimmung auch zu diesem „Mehr" abhängig gemacht habe.

Doch kein Vorwurf kann unberechtigter sein als dieser. Denn wenn einer unablässig behauptet hat, man könne auch trotz vieler Irrtümer in der Lehre, trotz vieler Schwachheit im Glauben und im Leben durch den Glauben an Jesum Christum selig werden, so ist Luther es gewesen. Denken wir nur an die Unermüdlichkeit, mit der er betont hat, auch in der römischen Kirche seien manche selig geworden, „ob sie auch gleich mit in Irrtum verführt" gewesen seien, er selbst habe solche in der römischen Kirche gekannt, die „an ihrem Ende wiederum zu Christo sich gehalten" hätten. [2])

---

[1]) Erl. 26, 54. [2]) Erl. 50, 9. 26, 47.

Aber freilich ist ihm nicht in den Sinn gekommen, zu meinen, weil auch der schwächste Glaube zum Seligwerden genügen könne, solle sich jeder mit seinem schwachen Glauben zufrieden geben; weil der seligmachende Glaube mit viel Irrtum vermengt sein könne, solle jeder bei seinen Irrtümern beharren; weil etwa der Schächer am Kreuz (dieses Beispiel war früher sehr beliebt) mit seinem aller tieferen Erkenntnis baren Glauben nicht verloren gegangen sei, brauche niemand nach mehr zu streben, als jener besessen. Sondern er fordert, daß die einzelnen Gläubigen immer mehr gläubig werden, durch den in ihnen schon vorhandenen Glauben alles dazu nicht Stimmende (in Vorstellung, Empfindung und Handeln) als solches erkennen und ausstoßen sollen, daß die Gemeinschaft der Gläubigen immer mehr wahre Kirche werden und dazu die ihr noch anhaftenden Mängel immer mehr abtun müsse. Dies aber deshalb, weil sonst der Einzelne wie die Gesamtheit zurückkommen werde, weil also sonst die Kirchengemeinschaft immer weniger wahre Kirche sein werde. Denn die neben dem Glauben und seinem Wissen noch festgehaltenen Elemente des Unglaubens und seiner Irrtümer werden, wenn sie nicht bekämpft und gedämpft werden, wie ein Krebsgeschwür um sich fressen und den Glauben zerfressen.

Soll aber die Kirche immer mehr wahre Kirche werden, so gibt es auch keinen einzigen Punkt in dem objektiv Wahren, den sie für gleichgültig erklären dürfte. Sie darf sich bei Bestimmung dessen, was in die reine Lehre einzurechnen sei, auch nicht durch die Behauptung beeinflussen lassen, dieses oder jenes könne „nicht anders angeeignet werden als durch das Mittel geistiger Unterwerfung“. Denn es ist unmöglich, objektiv festzustellen, was nur auf solche Weise, und was auch vermöge der persönlichen Erfahrung angeeignet werden kann. Auf allen Gebieten hängt es von dem jeweiligen Stande der bisherigen Ausbildung des einzelnen ab, ob er eine bestimmte Wahrheit nur blind auswendig lernen kann, oder ob er sie schon als richtig ahnen, oder ob er sie als unwidersprechlich erkennen kann.

Daher ist die von Harnack abgesteckte Grenze eben keine Grenze. Was dem einen als toter Lehrsatz gegenüber steht, das hat sich der andre schon mit dem Herzen als seligmachende Heilswahrheit an-

geeignet. Wieviele werden etwa der Überzeugung sein, daß wir uns die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes nur durch eine blinde Unterwerfung unter eine uns gegenüberstehende tote Vorschrift aneignen können, ebenso die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. Denn sie sind infolge ihrer derzeitigen religiösen Stellung in der Tat außerstande, sich dieser Lehren auf anderm Wege zu bemächtigen. Luther aber hat behauptet: „Ich habe wegen der Schrift in den größten Kämpfen und Versuchungen gelernt, daß Christus Gott ist und Fleisch angenommen hat. Ebenso den Artikel von der Dreieinigkeit. Deshalb glaube ich es jetzt nicht sowohl, sondern ich weiß es aus Erfahrung, daß jene Artikel wahr sind." [1])

Ebenso darf die Kirche sich nicht dadurch bestimmen lassen, daß viele erklären, sie fühlten gar kein Bedürfnis nach Beantwortung dieser oder jener Frage, es könne also jeder darüber denken, wie er wolle. Etwa, es sei ihnen durchaus gleichgültig, wie es möglich geworden, daß Gott uns gnädig sei, es sei genug, zu wissen, daß er es sei. Oder, sie brauchten garnicht zu wissen, wer Jesus seiner Person nach sei, es sei genug, zu wissen, was wir ihm zu verdanken haben. Oder, es könne uns einerlei sein, ob er geboren sei von der Jungfrau Maria, es sei genug, zu wissen, daß er nicht ebenso Sünder sei wie wir usw. Die Kirche soll nicht eine Anstalt sein zur Befriedigung der ihr gegenüber geltend gemachten Bedürfnisse, sondern sie soll darnach ringen, in jeder Beziehung mehr und mehr eine Gemeinschaft durch und durch Gläubiger zu werden, denen die volle objektive Wahrheit persönlicher Besitz ist. Es folgt also die Forderung der reinen Lehre, ohne jede Einschränkung gemeint, ohne weiteres aus der Definition der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen.

Es entspricht aber auch nicht ganz den Gedanken Luthers, wenn man, wie es in der Regel geschieht, unter „reiner Lehre" etwas bloß Negatives versteht, daß nämlich dem Worte Gottes nicht direkt widersprochen werde. Freilich kann auch unter den günstigsten Umständen mit Zwangsgewalt nicht mehr erreicht, nicht einmal

---

[1]) Loesche, Analecta Lutherana N. 8 (S. 52). Erl. 58, 14.

das verhindert werden, daß bei der öffentlichen Verkündigung von einzelnen und vielleicht wichtigen Punkten geschwiegen wird. Aber Luther versteht unter „reiner Lehre" im Grunde etwas Positives. Sie ist ja das Kennzeichen der Gemeinde der Gläubigen, ihre Verkündigung soll also eine Äußerung des Glaubens sein. Folglich genügt nicht eine bloß formale Übereinstimmung des Gepredigten mit dem objektiven Worte Gottes, sondern der Glaube, der wirkliche Glaube, muß dieses Wort verkündigen. Indem Luther als erstes „Kennzeichen des heiligen christlichen Volkes" „das äußerliche Wort" nennt, „durch Menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt", fügt er hinzu: „Wir reden von solchem mündlichen Wort, da es mit Ernst geglaubt und öffentlich bekannt wird vor der Welt." [1]) Darum kann er als Erkennungszeichen der wahren Kirche das „Bekenntnis" nennen, [2]) womit er natürlich nicht ein in einer organisierten Kirchengemeinschaft als verbindlich aufgestelltes Bekenntnis meint, sondern die Verkündigung des Evangeliums, die ein Bekenntnis des wirklichen Glaubens ist. Und hierzu rechnet er auch, „daß sie darnach tun", weil an dem Tun der wirkliche Glaube erkannt wird. Er sagt nicht, die Predigt des göttlichen Wortes aus dem Munde eines Ungläubigen sei wirkungslos. Er weiß auch, daß wir nicht bestimmen können, ob ein Prediger wirklichen Glauben hat. Wir müssen uns also zufrieden geben, wenn nur formal die reine Lehre verkündigt wird. Als Forderung aber an den Diener der Kirche, der ja Diener der gläubigen Gemeinde sein soll, muß dies hingestellt werden, daß es sein eigner Glaube sei, was sich in seiner Verkündigung ausspricht. So sagt Luther: „Daher ist es wahr, es wird nimmermehr keiner recht predigen, er sei denn in der [wahren] christlichen Kirche. Predigen kann er wohl, aber daran ist es nicht genug. Sondern er muß auch den Heiligen Geist haben, recht predigen und leben. Das kann er nicht tun, er sei denn ein rechtes Glied der christlichen Kirche." [3])

Darin dürfte eine doppelte Forderung liegen. Erstens: Niemand soll ein Diener der Kirche werden, der nicht der Gemeinde der Gläubigen angehört, der nicht selbst den Glauben hat, ohne den

[1]) Erl. 25, 419. [2]) z. B. Drews, Luthers Disputationen S. 665 f. [3]) Erl. 48, 222.

man nicht selig werden kann. Zweitens: Der Prediger soll darnach streben, daß seine jedesmalige Verkündigung mehr sei als formal reine Lehre, daß sie eine Aussage seines persönlichen Glaubens sei. Dies ist nicht leicht, weil das bloße Reden ungemein viel bequemer ist, als das Aus-sich-herausgehen unsres Glaubens. Dieses letztere pflegt auch den äußerlichen Menschen anzugreifen. Dazu ist das Hervorbrechenlassen unsres Glaubens auch im Blick auf die Zuhörer nicht leicht, weil der natürliche Mensch es nicht gern hört, sich dadurch verletzt fühlt, darüber lächelt als über einen Mangel an Selbstbeherrschung, oder gar darüber spottet als über eine geistige Trunkenheit;[1]) aus welchem Grunde auch manche weit lieber Vorträge über religiöse Fragen hören als Predigten. Wer aber als Diener der wahren Kirche wahrhaft rein lehren will, der soll auch nur als Glied der gläubigen Christenheit lehren, aus dem soll der lebendige Glaube reden.

Wenn man an Luthers Identifizierung der „wahren Kirche" mit der „Kirche der reinen Lehre" Anstoß genommen hat, so dürfte die Schuld hieran auch das Mißverständnis tragen, daß man bei dem letzten Begriff an eine äußerlich abgrenzbare organisierte Kirchengemeinschaft dachte und infolge dessen Luther dahin verstand, als wolle er eine solche, etwa „die lutherische Kirche", für die wahre, also für die Kirche erklären. Aber dieser Gedanke ist Luther völlig fremd. Man könnte ihn noch am ehesten in den Ausführungen zu lesen meinen, in denen er der Behauptung der „Päpstlichen", die Evangelischen seien „von der Kirche abgefallen", die Behauptung entgegenstellt, die wahre Kirche sei nicht „die Kirche des Papstes", sondern sei bei den Evangelischen zu finden, und dieses Doppelte durch eine Gegenüberstellung der dort herrschenden unreinen und der hier verkündigten reinen Lehre beweist. Auch R. Seeberg meint,[2]) der Begriff „die rechte Kirche" habe bei Luther „eine Wandlung erfahren. Einst war [für ihn] die rechte Kirche, die geglaubt wird (Weim. 6, 301. Erl. 27, 108), jetzt ist es die Kirche der reinen Lehre, einst war es ein rein religiöser, jetzt ist es ein empirischer Begriff". Diese Wandlung soll erfolgt sein durch die Rücksicht auf „die neu-

[1]) Apostelg. 2, 13; 26, 24. [2]) Lehrbuch der Dogmengesch. II, 282.

entstandene evangelische Kirche", die „Anspruch auf den Titel der rechten Kirche haben" sollte, weil sie die Kirche der reinen Lehre sei.

Dem können wir nicht zustimmen. Wenn Luther i. J. 1520 von „der Kirche" redete „die geglaubt wird, welche ist eine Gemeinde oder Versammlung der Heiligen im Glauben", so fügt er auch schon damals alsbald hinzu: „Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament und das Evangelium. Denn wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da." [1]) Evangelium aber ist für Luther dasselbe wie reine Lehre. Und längst ehe eine evangelische Kirchengemeinschaft entstanden war, hat er sachlich dasselbe ausgesprochen, was er später von dieser aussagt, daß nämlich dort die rechte Kirche sei, wo Gottes Wort, die reine Lehre sei. So schon i. J. 1522: „Hier stehe ich, hier trotze ich, hier stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles, göttliche Majestät steht bei mir ... und bin gewiß, daß die rechte Kirche mit mir hält an Gottes Wort." [2]) Nachdem es aber eine evangelische Gemeinschaft gab, in der das Wort Gottes rein verkündigt wurde, und nachdem die Römischen von ihr behaupteten, sie gehöre nicht zur Kirche, mußte er dieses falsche Urteil mit dem Nachweise widerlegen, daß in ihr reine Lehre herrsche, also die Kirche vorhanden sei. Dabei aber wird ihm nie „die rechte Kirche" zu einem „empirischen Begriff", daß er etwa alle zu dieser evangelischen Gemeinschaft Gehörenden, und nur sie, für Glieder der wahren Kirche gehalten hätte, sondern er hält stets seinen „religiösen Begriff" von der rechten Kirche fest.

Er sagt etwa, indem er von dem Gegensatz zwischen „des Papstes Kirche" und der evangelischen redet: „Christus wird uns für seine Kirche am jüngsten Tage vor Gott und allen seinen Engeln rühmen." [3]) Wie aber bestimmt er dieses „uns", wen rechnet er damit zur rechten Kirche? Nur die, welche „glauben, Christus sei das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, ... daß man solches sich tröste und gegen Gott ein solch Vertrauen fasse, er werde um seines Sohnes willen uns gnädig und barmherzig sein". [4]) Und wenn er, auf die

[1]) Erl. 27, 108. [2]) Erl. 28, 379. [3]) Erl. 2, 296. [4]) Erl. 2, 295.

Fragestellung der Römischen eingehend, die päpstliche Kirche als „falsche Kirche" bezeichnet hat, weil sie „soviel greuliche Lügen und falsche Lehre" habe, so beharrt er doch bei seinem religiösen Kirchenbegriff, indem er erklärt, die in der römischen Kirche Wohnenden, „denen solches leid ist [die sich nicht von der dort herrschenden unreinen Lehre bestimmen lassen], die gehören nicht in eure Teufelshurenkirche, sondern in unsere, das ist in die alte rechte heilige Kirche".[1]) Und dieses „gehören" will selbstverständlich nicht besagen, sie sollten zur evangelischen Gemeinschaft übertreten, sondern sie seien, trotzdem sie äußerlich in der päpstlichen Kirche stünden, in Wirklichkeit Glieder der wahren Kirche. Denn wo auf der ganzen Welt das Evangelium geglaubt wird, da ist die rechte Kirche, also auch sicher in den evangelischen Gebieten, weil hier reine Lehre herrscht. Es gibt nur „eine rechte christliche Kirche", nur „eine einzige Kirche oder Gottes Volk auf Erden". „In dieser muß jeder sich finden lassen und derselben eingeleibet sein, wer da will selig werden und zu Gott kommen, und wird außer ihr niemand selig." Sie aber ist da, wo „da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntnis desselben an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen, was sonst noch [daneben] für Ungleichheit und Unterschied des äußerlichen, leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Ceremonien sind".[2])

Um dem Mißverständnisse zu entgehen, als habe Luther das neuentstandene evangelische Kirchentum als solches „die wahre Kirche" genannt, wolle man beachten, mit welcher Geflissentlichkeit er dann, wenn er die Anhänger des Papstes mit den Bekennern des Evangeliums vergleicht, den Ausdruck „unsere Kirche" vermeidet, auch noch in späterer Zeit, nachdem dieses evangelische Kirchentum schon so lange neben dem römischen bestand und sich durch Ausbildung bestimmter fester Formen gegen dieses abgeschlossen hatte. Etwa in der Schrift „Wider Hans Worst" v. J. 1541 führt er sehr weitläufig aus,[3]) die römische Kirche habe nicht das Recht, sich für die Kirche auszugeben und die Evangelischen als „von der Heiligen Kirche abgefallen" zu bezeichnen. Was hätte da näher gelegen, als

[1]) Erl. 26, 61. [2]) Erl. 9, 286. [3]) Erl. 26, 30—46.

stets mit dem Ausdruck „unsere Kirche" zu operieren! Anstatt dessen verwendet er beinahe immer nur ein „wir" und schreibt: „Hiermit haben wir nun bewiesen, daß wir die rechte alte Kirche sind, mit der ganzen heiligen Kirche ein Körper und eine Gemeinde der Heiligen."[1]) Wenn er aber ausnahmsweise einmal sich der Ausdrucksweise der Römischen anschließend von „unserer Kirche" redet, so wehrt er der Mißdeutung, als meine er damit die organisierte evangelische Gemeinschaft, sofort durch die Erklärung: „Die sich zu der rechten heiligen Kirche bekehrt" haben, oder er fügt zu den Worten: „Sie gehören in unsere Kirche" hinzu: „Das ist in die alte rechte Heilige Kirche",[2]) also in die Gemeinschaft der Heiligen. Oder wenn er gesagt hat: „Wir sind die Kirche, weil wir das Evangelium haben", so hat er eben vorher geschrieben: „Die wahre Kirche lehrt so: . . . Wenn wir das glauben, sind wir die Kirche."[3])

Gewiß fordert Luther, daß in einer äußeren Kirchengemeinschaft reine Lehre herrsche. Aber wenn dies der Fall ist, dann ist nach ihm nicht dieses Kirchentum die „rechte Kirche", sondern in ihr ist, soweit die reine Lehre ihren Zweck erreicht, also Gläubige erzeugt hat, wahre Kirche vorhanden. Und weil der ganze Zweck aller in einem Kirchentum aufzurichtenden Ordnungen kein anderer ist, als die Entstehung und die Mehrung des Glaubens zu erleichtern, dies aber durch jede unreine Lehre vielmehr erschwert werden würde, darum ist ein Kirchentum, in dem nur reine Lehre herrscht, das normale. Und in diesem Sinne sagt Luther, das durch seine Predigt des Evangeliums entstandene Kirchentum sei „die rechte Kirche".[4]) Nicht aber ist es „die Kirche" oder „die wahre Kirche". Dies ist und bleibt einzig „die Gemeinde der Gläubigen".

Dann aber wird auch ein anderer Gedanke, den man bei Luther gefunden zu haben meint, diesem fremd sein. Indem Ad. Harnack die ihm nach seiner Auffassung von dem „Christentum Luthers" auf-

[1]) Erl. 26, 36. Vgl. Opp. exeg. 1, 320 ff. 2, 242 f. Gal. 2, 233 ff. [2]) Erl. 26, 61. [3]) Erl. Opp. exeg. 6, 166 f. [4]) Vgl. Erl. 59, 137 (Lauterbach, Tagebuch, S. 191): „Unsere Kirche ist durch Gottes Gnade den Aposteln am nächsten, weil wir gesunde Lehre haben . . ."

fallende Tatsache, daß der Reformator „das altkatholische Dogma neben dem Neuen beibehalten hat", begreiflich zu machen sucht, schreibt er auch: „Er hatte das höchste Interesse daran, zu zeigen, daß er die Kirche vertrete, die von Jahrhundert zu Jahrhundert existiert hat. Von hier aus erwuchs ihm die Pflicht, nachzuweisen, daß er in einer geschichtlichen Kontinuität stehe. Woran aber war das sicherer nachzuweisen als an den Glaubensformeln der alten Kirche, die noch immer in Kraft standen?" [1])

Von Melanchthon würde man dies mit Recht sagen dürfen. Dessen Hoffnung, innerhalb der römischen Kirche bleiben zu können, legte ihm den Nachweis, daß er deren Grundlagen nicht verlassen habe, nahe. Nicht aber gilt es von Luther. Freilich hat dieser ein starkes Interesse an dem Nachweise, daß er nicht eine neue Kirche gegründet habe, daß vielmehr die Kirche, als deren Glied er sich wußte, von Anfang her bis zu seiner Zeit existiert habe. Denn nach dem Worte Christi, wonach auch die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollten, konnte Luther nur eine beständig vorhandene Kirche für die wahre halten. Darum hat ihn auch, wie er so oft erklärt, die Behauptung der Römischen, er lehre Neues, sei also von der bisherigen Christenheit abgewichen, aufs stärkste beunruhigt. Auf welchem Wege aber erkannte er, daß dieser Vorwurf unberechtigt sei, wenn doch offenbar seine Lehre von der offiziellen kirchlichen Anschauung des Mittelalters abwich? Gegen das Gewicht dieser Tatsache deckte er sich durch die doppelte Behauptung: Diese päpstliche Lehre ist nicht die ursprüngliche christliche, sondern eine Neuerung im Vergleich mit der der alten Kirche, sodann: Innerhalb der päpstlichen Kirche hat es immer solche gegeben, die vermittelst der in ihr noch gebliebenen Wahrheitsmomente, Heilige Schrift, Glaubensartikel, Vaterunser usw., zu dem seligmachenden Glauben an Jesum Christum gelangt sind.

Studiert man aber diese Darlegungen Luthers, so lehrt der ganze Ton, in dem sie gehalten sind, aufs klarste, daß es sich dabei für ihn keineswegs um „die Pflicht eines Nachweises" handelt, sondern daß ihn dazu sein innerstes Glaubensinteresse trieb. Daher beruft

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III, 735.

er sich dabei nicht auf „die Glaubensformeln der alten Kirche, die noch immer in Kraft standen". Ein solcher juristischer Beweis, daß er an den auch in der päpstlichen Kirche noch geltenden Glaubensformeln festhalte, würde ja ganz untauglich zu dem von ihm bezweckten Nachweise gewesen sein, insofern er damit nur seine Übereinstimmung mit der päpstlichen Kirche bewiesen haben würde, während er doch vielmehr dartun wollte, daß diese Kirche von der alten Lehre abgefallen, die von ihm verkündigte Anschauung die alte und hinsichtlich der Zentralwahrheit, des Glaubens an Christum, auch innerhalb der päpstlichen Kirche, in Widerspruch zu deren offizieller Lehre, nie ganz untergegangen sei. Um also seinen Zusammenhang mit der alten Kirche nachzuweisen, erinnert er an die Taufe, das Abendmahl, das unverfälschte Wort Gottes, die der weltlichen Obrigkeit erwiesene Ehre, das Lob des Ehestandes, das Leiden um Christi willen, das Vermeiden von Gewaltanwendung, das echte Fasten, und weist dann an den einzelnen päpstlichen Lehren nach, daß „die Papisten" „von der alten rechten Kirche abtrünnig" sind.[1])

Dabei nennt er freilich unter den elf Stücken, hinsichtlich deren die Lehre der Evangelischen als übereinstimmend mit der der alten Kirche erfunden wird, als fünftes „der Apostel Symbolon, den alten Glauben der alten Kirche", worin die Evangelischen „nichts Neues machen, noch zusetzen". Doch schon der Umstand, daß er nur dieses, nicht aber die andern altkirchlichen Symbole erwähnt, kann lehren, daß dieses Apostolikum nicht als eine offiziell geltende „Glaubensformel" in Betracht kommt, sondern als ein historisches Dokument urchristlichen Glaubens, als eine kurze Zusammenfassung dessen, was die alte Kirche gelehrt und bekannt hat, sodaß die, welche diesen „alten Glauben mit der alten Kirche halten, glauben, singen und bekennen", „nicht mit Wahrheit als Ketzer oder neue Kirche gescholten werden" können. Daher ist es auch zum wenigsten irreführend, wenn R. Seeberg schreibt, nach Luther sei „da die rechte Kirche", „wo diese alte Lehre im Schwange geht, das heißt der Apostel Symbolum bekannt wird".[2]) Denn dieses wurde ja

[1]) Vgl. Erl. 26, 31 ff. [2]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. II, 222.

auch in der päpstlichen Kirche bekannt, die doch Luther nicht als rechte Kirche gelten läßt, sondern „Teufelskirche“ nennt. Nicht also darum, weil die Evangelischen altkirchliche „Glaubensformeln“ für richtig halten, stehen sie in Kontinuität mit der alten Kirche, und nicht deshalb hält Luther an den alten Symbolen fest, weil er nur dann die Kontinuität mit der alten Kirche nachweisen kann. Vielmehr: Weil die Evangelischen dasselbe lehren, was die alte Kirche gelehrt hat und was auch im Mittelalter von einzelnen geglaubt worden ist, darum sind unter den Evangelischen wahrhaft Gläubige vorhanden, und so hat die wahre Kirche von Anfang bis zur Gegenwart existiert.

Eben weil Luther die Kirche stets als die Gemeinschaft der Gläubigen auffaßte, konnte er sie in allen Zeiten finden, auch unter stärkster Verhüllung. Deshalb entging er auch der naheliegenden Versuchung, den Vorwurf der Römischen, bei den Evangelischen gebe es keine Kirche, auf seine Gegner zurückzuschleudern. Daher dieses großartige Schauspiel, daß er, während sie nicht müde werden, ihn und seine Anhänger als nicht zur Kirche gehörend zu verdammen, auch unter ihnen Glieder der wahren Kirche konstatiert. Und so verfährt er nicht halb widerwillig, sondern mit innigster Freude und gerade dann, wenn er eben vorher die schärfsten Vorwürfe gegen ihre sogenannte „Kirche“ erhoben hat: „Gott aber ist es, der durch seine wunderbarliche, allmächtige Macht bei euch unter soviel Greueln und Teufelshurerei dennoch die jungen Kinder in der Taufe erhält und etliche Alte, aber gar wenig, die an ihrem Ende wiederum zu Christo sich gehalten haben, derer ich denn viele selbst gekannt habe, daß doch die rechte alte Kirche mit ihrer Taufe und Gottes Wort unter euch bleibt und euer Gott, der Teufel, durch soviel neue Abgötterei mit all eurer teuflischen Hurerei sie nicht hat können ganz und gar vertilgen“.[1]) „Soweit“ also in der päpstlichen Kirche noch „das Evangelium“ d. h. „reine Lehre“ vorhanden war und geglaubt wurde, „soweit“ war noch in ihren Grenzen „die rechte Kirche“, „die Gemeinde der Gläubigen“ vorhanden. Denn diese entsteht aus reiner Lehre und besitzt reine Lehre.

---

[1]) Erl. 26, 47.

h. Die Kirche ist eine reale Gemeinschaft.

Der Ton, in dem wir Luther soeben von der Gemeinde der Gläubigen reden hörten, ist offenbar der Ausdruck einer starken, inbrünstigen Liebe. So groß und heftig ist diese seine Liebe zur Kirche, daß er nicht lassen kann, überall nach ihr zu suchen und in freudiger Erregung aufzujubeln, wenn er ihr irgendwo begegnet. Diese Liebe macht sein suchendes Auge so scharf, daß er sie selbst in der toten Sandwüste der römischen Kirche, deren jammervollen Zustand er so klar gesehn und so heftig gegeißelt hat, zu entdecken vermag. Und dann kann er nicht schweigen von dem, was er gefunden hat, trotzdem er sich selbst zu verurteilen scheint, wenn er noch bei den Römischen Kirche anerkennt, während sie ihn als außerhalb der Kirche stehend verschreien. Ja, so innig und heiß liebt er diese Kirche, das Bewußtsein ihrer Existenz und seiner Zugehörigkeit zu ihr macht ihn so glücklich, daß er selbst in „großem Unglück" noch „Ergötzen" fühlen und sich über das Leid erhebend sagen kann: „Da liegt nichts dran!" So singt er in seinem „Lied von der heiligen christlichen Kirchen":

> Sie ist mir lieb, die werte Magd,
> Und kann ihr' nich vergessen.
> Lob, Ehr und Zucht man von ihr sagt,
> Sie hat mein Herz besessen.
> Ich bin ihr hold. Und wenn ich solt
> Groß Unglück han — da liegt nichts an,
> Sie will mich deß ergötzen
> Mit ihrer Lieb und Treu an mir,
> Die sie zu mir will setzen
> Und tun all mein Begier.[1])

Vielleicht ist die Annahme nicht irrig, daß unter allen Liedern von Liebe kein andres so wenig Zustimmung, oder auch nur Verständnis findet wie dieses. Selbst auf unzählige Christen macht dieses Lied den Eindruck, als wäre die darin erklingende Stimmung gemacht, erkünstelt, obwohl doch ohne Zweifel etwas hervorragend Warmes, Inniges, Lebensvolles darin ertönt. Jedes empfindende Herz würde dadurch tief bewegt werden, wenn nur die Überschrift

[1]) Erl. 56, 350.

anders lautete, wenn es nicht von der Kirche, sondern etwa von einer Mutter oder einer Freundin gemeint wäre. Wie ist es zu erklären, daß so viele Christen einen Sang zum Preise der Kirche nicht nachempfinden können?

Die Katholiken haben über Luthers Kirchenbegriff gehöhnt. Daß er eine solche Kirche wirklich geliebt habe, ist ihnen so undenkbar, daß sie überzeugt sind, nur in größter Verlegenheit, in einer wahren Notlage habe er sich eine so unglaubliche Kirche ausdenken können. So weiß der Jesuit Grisar zu berichten, nachdem Luther „schon lange" den katholischen Glauben aufgegeben, habe er noch immer gehofft, die römische Kirche werde zu „seiner neuen Lehre herübertreten". Als aber anstatt dessen deren scharfe Verurteilung zu erwarten war, „entschloß er sich unter großem inneren Kampfe zur Losreißung; und eben um diesen Schritt bei sich zu rechtfertigen und nach außen zu decken, bildete er seine neuen Ansichten über Wesen und Begriff der Kirche nach und nach aus". „Im Sommer 1518" soll sich „Luthers neue Kirchenidee zuerst vorbereitet" haben.

Diese Behauptungen sind freilich nur ein Beweis großer historischer Unwissenheit. Denn ganz sonnenklar steht Luthers neuer Kirchenbegriff schon seit 1513 fest. Seine Vorlesungen über den Psalter legen ihn bestimmt dar.[1] Aber warum erschien es Grisar als selbstverständlich, daß ein solcher Kirchenbegriff nur ein Erzeugnis arger Bedrängnis, ein Akt der Verzweiflung sein könne? Er urteilt: „Es ist nicht zu leugnen, daß Luther das Wesen der Kirche gänzlich verflüchtigt hat." „Die nach ihm so heilige Kirche wird bei ihm unfaßbar, ein Wasser, das ohne Behälter zerfließt." Wenn Köstlin schreibe, ‚die Kirche sei nach Luther ein lebendiger Inbegriff wirklicher, im Geist verbundener Persönlichkeiten', so „sehe jeder auf den ersten Blick, daß diese Persönlichkeiten zwar logisch insofern miteinander verbunden sind, als sich auf alle dieselbe Kategorie des ‚Gläubigen' anwenden läßt, daß damit aber keine wie immer geartete reale wesentliche Beziehung dieser Persönlichkeiten gegeben ist, mithin von einer ‚Kirche', d. h. von einer realen, wenn auch unsichtbaren Gemeinschaft keine Rede sein kann". Und mit Behagen

[1]) Vgl. oben S. 4, Anm. 2.

zitiert Grisar eine Äußerung Paul de Lagardes: „Auf die Lehre von der unsichtbaren Kirche folgt richtig die Lehre von der unsichtbaren Religion und auf diese ganz notwendig das Verschwinden der Religion.“ [1])

Sollte nicht die Empfindung, mit der viele Protestanten die Gemeinde der Gläubigen preisen hören, im Grunde dieselbe sein wie bei diesem Katholiken? Kommt nicht auch ihnen diese Kirche wie ein bloßer Begriff vor, wie ein Name für Menschen, von denen Ähnliches ausgesagt werden kann, so, wie man von dem Mineralreich redet? Wie kann man einen bloßen Namen lieben? Ja, meine Familie werde ich lieben. Denn diese ist eine Realität, ihre Glieder stehen in engster Wechselbeziehung untereinander. Aber „die Kirche“? Ist das nicht bloß eine logische Zusammenfassung?

Doch wie kann Grisar sich mit der einfachen Behauptung begnügen, dies „sehe jeder auf den ersten Blick“? Er hätte doch seinen ersten Blick darauf richten müssen, daß Luther gegen diese Auffassung, als verstehe er unter „Kirche“ „nicht mehr denn eine Gleichheit“, bestimmt protestiert und ausführlich dargelegt hat, wie Herrliches er an seiner Kirche besitze. Und dann hätte Grisar versuchen müssen, dies als nicht real zu beweisen.

Eine Mutter liebt man doch. Denn man weiß, was alles man von ihr hat und noch an ihr hat. Luther hat die wahre Kirche seine Mutter genannt, „unsere liebe Mutter“, „in deren Schoß uns Christus gelegt hat“, „die einen jeglichen Christen zeugt und trägt“. Und indem er von dem „heiligen Häuflein auf Erden“ redet, „den eitelen Heiligen unter einem Haupte, Christo, durch den Glauben zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe“, bricht er in den Jubelton aus: „Desselben bin auch ich ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse.“ [2]) Alles, was sein Leben ausmacht, alles, was er an geistlichen, ewigen Gütern besitzt, hat er, dies ist ihm unzweifelhaft gewiß, durch niemand anders als durch diese Gemeinde der Gläubigen. Was er Gutes durch die offizielle Kirche seiner Zeit bekommen, hat sie nur darum

[1]) Grisar, Luther III, 775. 774. 770 f. [2]) Erl. 46, 278. 21, 101. 103.

ihm geben können, weil auch in ihr noch wahre Kirche vorhanden war, entweder nur äußerlich aus alter Zeit noch festgehalten, oder durch persönlich Gläubige ihm vermittelt. Wenn seine Eltern etwas dazu getan, so haben sie es nicht als seine Eltern getan; denn als solche besaßen sie nur Zeitliches, nicht aber Ewiges; sondern sie waren dann nur Organe der wahren Kirche. Was er jenem frommen Mönche und seinem väterlichen Freunde Staupitz zu verdanken hatte, — er hat es ihnen Zeit seines Lebens nicht vergessen können, aber er hat auch gewußt, daß sie es nur als Glieder der gläubigen Christenheit besessen hatten. Was ihm durch Augustin, durch Bernhard von Clairvaux oder wem sonst noch zuteil geworden — es war alles aus dem Besitz der Heiligen Kirche ihm zugeströmt. Als allerstärkste Realität hatte er ihren Einfluß auf sich erfahren.

Und er erfuhr ihn noch immer: „Aller Güter, so sie hat, bin ich teilhaftig!" Wie er dies meint, hat er auch im einzelnen dargelegt. Zu den großen Gütern, die uns über die Not erheben und auch im schwersten Leiden fröhlich machen können, rechnet er: „Die Gemeinde der Heiligen, Gottes neue Schöpfung, unsre Brüder und Freunde, an denen wir nichts als Gutes sehen, nichts als Trostvolles; freilich nicht immer mit den leiblichen Augen, aber mit den geistlichen Augen; Glaube, Hoffnung, Liebe und die andern Gnaden und Gaben, die durch die Liebe allen gemeinsam werden. Diese Gemeinschaft der Heiligen ist es, deren wir uns rühmen. Und wie sollte der nicht stolz sein, auch in großen Übeln, der da glaubt, was in Wirklichkeit *ist*! Daß nämlich die Güter aller Heiligen *seine* Güter sind, und daß sein Leiden auch ihr Leiden ist! Ist es nicht ein hohes Gut, daß wir *da* stehen, wo, wenn ein Glied leidet, alle mitleiden, und wenn ein Glied Herrliches erfährt, alle Glieder sich mitfreuen? Wenn ich also leide, so leide ich nicht *allein*, es leidet mit mir Christus und alle Christen." Nicht minder aber „wird alle ihre Stärke auch *meine* Stärke. So kann ich mich in Wahrheit der Güter andrer rühmen, als wären es die meinigen. Und sie sind auch in Wahrheit dann die meinigen, wenn ich sie darum beglückwünsche und mich ihrer freue. Durch Liebe mache ich mir nicht nur ihre Güter zu eigen, sondern auch sie selbst. Wenn wir also Schmerz empfinden, wenn wir leiden, wenn wir

sterben, so können wir den Blick darauf richten und festiglich glauben und dessen gewiß sein, daß Christus und die Kirche mit uns Schmerz empfinden, leiden, sterben. Denn nach Christi Willen soll der Todesweg nicht einsam für uns sein, sondern wir gehen den Weg des Leidens und des Todes zusammen mit der ganzen christlichen Kirche. Die Kirche aber erträgt es kraftvoller als wir [wenn wir allein wären]. Nur das Eine ist unsere Aufgabe, zu bitten, daß uns [wie jenem Knaben des Elisa] die Augen geöffnet werden und wir die Kirche um uns her sehen, die Glaubensaugen meine ich. Dann werden wir nichts mehr fürchten.“ [1])

Wer fühlte nicht, daß so zu reden nur der vermag, dem sich die wahre Kirche in der Tat als eine reale Gemeinschaft mit innigster Wechselbeziehung, mit heiligem Kommunismus bewiesen und bewährt hat, dem daher diese Kirche „das Herz besessen hat“? Über den Christen, der davon nichts kennt, der diese hier von Luther gegebene Skizze nicht mit eignen Einzelerfahrungen auszufüllen und zu erläutern vermag, hat Luther geurteilt: „Wenn jemand nicht glaubt, daß es so ist und so zugeht, der ist ungläubig, der leugnet Christum und die Kirche.“ Dies harte Urteil wird man zum wenigsten mißdeutbar nennen müssen. Aber es deutet doch auf einen ernsten Mangel des Glaubens, wenn eine Erwähnung der Gemeinde der Gläubigen viele Christen kalt läßt. Denn woher dürfte dies rühren? Unsichtbar ist diese Kirche. Daher kann nur das Glaubensauge die von ihr ausgehenden Wirkungen, die dem Einzelnen von ihr zuströmenden Güter als ihre Wirkungen erkennen. [2]) Daß aber das geistliche Auge so wenig für den unendlichen Segen der Kirche geöffnet ist, dürfte seinen Grund haben in dem in der Neuzeit enorm gesteigerten Subjektivismus und Selbstbewußtsein. Ein falscher Selbständigkeitstrieb, da man sich als selbständig fühlen und zeigen will, weit über das Maß der in Wirklichkeit vorhandenen Selbständigkeit hinaus, diese Unwahrhaftigkeit verschließt uns das Auge dagegen, daß wir unendlich viel, daß wir gerade unser Bestes nicht uns selbst zu verdanken haben, sondern einzig der Gemeinde der Gläubigen, daß unser Besitz an ewigen Gütern zum weitaus

[1]) Erl. Opp. var. arg. 4, 125 ff. Ähnlich z. B. Erl. 50, 224 ff. 251 f.
[2]) Vgl. oben S. 43 ff.

größten Teil nicht von uns in eigner Kraft erworben, sondern ererbtes Gut ist; ebenso dagegen, daß wir noch immer die reichsten Anregungen, die segensvollsten Einflüsse in religiöser wie in sittlicher Beziehung, „Stärkung" und „Trost", wie Luther es genannt, eben von der Kirche empfangen.

Wenn einer in der Gefahr stand, zu übersehn, wieviel er der Kirche zu verdanken habe, so Luther, der so hart und so lange kämpfen mußte, ehe er das Heil fand und soviel Neues entdeckte. Er aber ist dieser Gefahr nicht erlegen. Seine Wahrhaftigkeit, d. h. seine Demut, ließ sie ihn besiegen. Weil er „mäßiglich von sich selber dachte", hat er so hoch von der Kirche gedacht. Zum Erbe der Reformation, das wir uns wieder anzueignen haben, gehört auch feurige Liebe zur wahren Kirche. Sie ist auch die Voraussetzung für das richtige Verständnis des Kirchentums, für das rechte Verhalten gegen dieses und für das erforderliche Bauen an diesem.

Denn nur durch diese wahre Kirche wird auch die äußerliche Kirchengemeinschaft zu etwas Wertvollem. Nur dann, wenn jene in dieser enthalten ist, darf man für diese den gebräuchlich gewordenen, jedoch an sich nicht zutreffenden Namen „Kirche" verwenden: „Obwohl viel falscher Christen sind unter dem Haufen; weil aber das Evangelium und Sakrament, von Christo befohlen, in einem Lande bleibt, so sind gewißlich in demselbigen Lande viel Christen. Und wie wenig [auch] derselben ist, so wird doch dasselbige Land um ihres Glaubens, Predigens und Evangeliums willen . . . Christen Land und rechte Heilige Gottes genannt . . . Wie auch bisher unter dem Papsttum geschehn, da es also alles gar ist verderbt gewesen mit Menschenlehren und Werken, daß man schier keine Christen mehr gesehn hat. Aber dennoch haben etliche da müssen sein, . . . um welcher willen auch das ganze Land der Christen Land und sie die Christenheit oder Christus Volk und Gottes Heilige heißen." [1])

[1]) Erl. 31, 89 f.

2. Die gemachte Kirche.

a. Die Notwendigkeit eines Kirchentums.

Schon oft ist darüber geklagt worden, daß Luther uns im Stiche lasse, wenn wir bei ihm nach klaren Darlegungen über die Berechtigung organisierter kirchlicher Gemeinschaften und über deren beste Gestaltung suchen. Man sagt etwa: „Einer der größten Übelstände, die uns an der inner- und außerkirchlichen Verständigung hindern, ist, daß wir Protestanten keinen klaren, gemeinverständlichen Kirchenbegriff haben. Die letzte Verantwortung dafür trägt Luther. Gewiß hat er ein tiefes neues Verständnis dafür gehabt, „was die Kirche sei", für die religiöse Gemeinschaft, die wir „glauben". Aber die rechten Wege von ihr zur Volks- und Verfassungskirche, in der wir leben, hat er nicht gezeigt." [1])

In der Tat suchen wir bei Luther vergebens nach einer wissenschaftlichen Darlegung des Weges, auf dem es zu einer äußerlich abgrenzbaren, durch gemeinsame äußerliche Ordnungen zusammengehaltenen Kirchengemeinschaft kommt, und nach dogmatischen Bestimmungen für deren normale Gestaltung. Aber sollte diese Tatsache nicht gerade dafür sprechen, daß er derartige Ausführungen für unnötig gehalten hat, daß ihm die Entstehung eines Kirchentums nach dem, was er über die wahre Kirche gesagt hat, als ganz selbstverständlich erscheint, daß nach seiner Überzeugung speziellere, allgemeingültige Anweisungen für die richtige Gestaltung des Kirchentums, als er sie gegeben, sich garnicht geben lassen?

Warum Luther nicht schon in der ersten Zeit seines reformatorischen Wirkens die Notwendigkeit einer äußerlichen Kirchengemeinschaft verfochten hat, ist ja klar. Als er zuerst eingehender von der Kirche zu handeln hatte, fand er sich und seine Hörer und Leser schon in einem solchen Verbande vor, und niemand bezweifelte

---

[1]) M. Rade in der Christl. Welt 1910, S. 525.

dessen Berechtigung. In der gegen Augustin Alfeld gerichteten Schrift „Von dem Papsttum zu Rom“ v. J. 1520[1]) unterscheidet er die wahre Kirche von der „gemachten und äußerlichen“ Kirchengemeinschaft. Jene, die „geistliche, innerliche Christenheit“, ist Gottes Werk, diese, die „leibliche, äußerliche Christenheit“, ist von Menschen gemacht. In welchem Verhältnis stehen nun diese beiden Größen zueinander? So scharf Luther sie voneinander unterscheidet, erklärt er doch auch: „Nicht daß wir sie voneinander scheiden wollen.“[2]) Vielmehr kann ihr Verhältnis durch das Gleichnis von dem Leibe, in dem die Seele ist, veranschaulicht werden. Die wahre Kirche, „eine Gemeinde im Glauben einträchtig“, ist innerhab der äußerlich abgegrenzten, unter dem Papsttum stehenden kirchlichen Gemeinschaft vorhanden, innerhalb der „römischen Sammlung“. Daß man dieser letzteren angehört, macht noch nicht zu einem Gliede jener wahren Kirche: „Diese Gemeinde macht nicht einen wahren Christen“, ebenso wie „nicht der Leib macht, daß die Seele lebt“. Aber innerhalb ihrer Grenzen gibt es gläubige Christen: „Sie bleibt nimmer ohne etliche, die auch daneben [außerdem, daß sie in der römischen Kirchengemeinschaft stehen] wahrhafte Christen sind.“ „Denn wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da“, ebenso, wie „im Leibe die Seele lebt“.

Wenn aber Luther hier stets von der „äußerlichen Sammlung der römischen Kirche“ redet, ohne auf andere organisierte Kirchentümer wie etwa die morgenländische Rücksicht zu nehmen, so ist dies natürlich dadurch veranlaßt, daß sein Gegner Alfeld die Zugehörigkeit zur römischen Kirche als Heilsnotwendigkeit behauptet hatte. Daß Luther über das Verhältnis jedes Kirchentums, in dem noch „die Taufe und das Evangelium“ vorhanden ist, ebenso urteilt wie über das römische, ist schon daraus zu sehen, daß er gelegentlich auch sagt, das Kennzeichen der wahren Kirche seien die Gnadenmittel, „und nicht Rom, dies oder der Ort“.[3])

Wie aber ist es zu verstehen, wenn Luther jenem Gleichnis noch einen weiteren Vergleichungspunkt entnimmt, indem er schreibt:

---

[1]) Erl. 27, 86 ff. [2]) Das. S. 102. [3]) Das. S. 99. 108.

„Die Seele lebt auch wohl ohne den Leib" (S. 102)? Einerseits hält er offenbar für möglich, daß jemand ein Glied der wahren Kirche sei, ohne sich innerhalb eines Kirchentums zu befinden. Anderseits aber würde er diese Behauptung nicht ganz nebenbei und in solcher Kürze und mit der Beschränkung „auch wohl" ausgesprochen haben, falls er hätte sagen wollen, es sei überhaupt gleichgültig und in das Belieben des einzelnen Christen gestellt, ob er zu einem Kirchentum gehören wolle oder nicht. Einen so folgenschweren Gedanken, mit dem er die ganze Beweisführung seines Gegners wie mit einem wuchtigen Schlage niedergeschmettert hätte, würde er an die Spitze gestellt, ja allein geltend gemacht haben, falls er ihn für richtig gehalten hätte. Er muß also den Fall, daß ein Christ, ohne einem Kirchentum anzugehören, doch ein Glied der wahren Kirche sei, für eine nicht unmögliche Ausnahme von der Regel gehalten haben.

Woran mag er dabei gedacht haben? Beachten wir, daß er jenen Gedanken wie eine nicht erst eines Beweises bedürfende Bemerkung ausspricht, so ist zu vermuten, daß er das damit Gemeinte schon früher näher ausgeführt haben wird. Und in der Tat hatte er 1518 in seinem sermo de virtute excommunicationis und in dem 1519 gehaltenen, 1520 gedruckten Sermon vom Bann [1]) weitläufig dargelegt, eine ungerechte Ausschließung von der kirchlichen Gemeinschaft schließe nicht aus von der „innerlichen, geistlichen, unsichtlichen Gemeinschaft". Diesen Fall wird er bei jenen Worten im Auge gehabt haben. Eben diese Ausführungen über den Bann zeigen aber zugleich, daß er ein eigenwilliges Sichtrennen von dem Kirchentum garnicht für möglich hält. Denn er erklärt, man müsse selbst einen ungerechten Bann als von der nach Gottes Willen über uns stehenden [kirchlichen] Obrigkeit verhängt geduldig ertragen. Für erlaubt hält er nur den Versuch, das, „was sie auflegt", „mit Demut und Ehrerbietung abzulegen" d. h. zu beseitigen, also die Aufhebung des Banns zu bewirken; für unerlaubt dagegen, wenn ein ungerecht bestrafter Sohn sich „gegen die Mutter aufrichten und sie verachten" wollte. [2]) Zu diesem Fall unverschuldeter Isolierung von dem

[1]) Erl. opp. var. arg. 2, 306 ff. Erl. 27, 51 ff. [2]) Erl. 27, 64 f. 62.

Kirchentum fügt Luther später noch den andern hinzu, da ein gläubiger Christ wider seinen Willen fern von allen Christen leben müsse, etwa als Gefangener „mitten unter den Türken".

Danach darf man wohl in der gegen Alfeld gerichteten Schrift nicht lesen, „die Zugehörigkeit zur geistlichen Kirche stehe in festem Zusammenhange mit der Zugehörigkeit zur äußeren Kirche".[1]) Diese Formulierung läßt nicht zur Geltung kommen, daß Luther nicht sagt, die Seele könne nur in einem Leibe existieren, vielmehr ausdrücklich auch ein „Leben der Seele ohne Leib" für möglich erklärt. Richtig dagegen ist, daß Luther eine Zugehörigkeit des wahren Christen zur äußeren Kirche für selbstverständlich hält, falls sie ihm nicht unmöglich gemacht ist. Doch hat er die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur äußeren Kirchengemeinschaft nicht so motiviert, wie es bei ihm Seeberg zu lesen meint. Dieser sieht jene Notwendigkeit darin begründet, daß „Wort und Sakrament, wie sie äußerlich und sinnenfällig [in der äußeren Kirchengemeinschaft] dargeboten werden, das Zustandekommen jener innerlichen geistlichen Kirche bewirken". Nach Luther aber gehören jene Gnadenmittel nicht zu der äußerlichen, sondern zu der innerlichen Christenheit.[2]) Nun ist freilich die wahre Kirche mit ihren Gnadenmitteln in der Regel nur innerhalb einer äußeren Kirchengemeinschaft vorhanden. Und weil man nicht jene, wohl aber diese sehen kann, so muß man sich dahin wenden, wo sich diese unserm Auge bietet. Aber weil in dieser auch falsche Lehre und Sakramentsverwaltung vorkommen kann, so ist es doch nicht sie, an die man sich wenden darf, um das Heil zu finden, sondern die in ihr sich befindende wahre Kirche mit ihrem Evangelium.

Auch die von Luther erwähnten Ausnahmen bezeugen, daß die Verwaltung der Gnadenmittel nicht ausnahmslos an ein Kirchentum gebunden ist. Denn ein gläubiger Christ, der wider seinen Willen als mit dem Kirchenbann belegt oder mitten unter Nichtchristen lebend in keiner organisierten Kirchengemeinschaft steht, besitzt als Glied der wahren Kirche die Gnadenmittel. Es können also durch seinen Dienst auch andere zu Gliedern der wahren Kirche werden.

[1]) So R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. II, 278. [2]) vgl. oben S. 20f.

Wir haben also als bisheriges Resultat gefunden: Zur Erlangung des Heils ist absolut notwendig die Zugehörigkeit zur wahren Kirche; dagegen ist die Zugehörigkeit zu einer organisierten Kirchengemeinschaft wohl von Gott gewollt, also Christenpflicht, nicht aber heilsnotwendig, weil sie zeitweilig unmöglich sein kann.

Daß Luther so denkt, dürfte auch sein Verhalten zu der Zeit, da er aus dem bisher im Abendlande allein existierenden römischen Kirchentum ausgestoßen war, beweisen. Einerseits empfindet er es nicht im geringsten als einen Verlust oder gar als Defekt vor Gott, daß er in keiner äußeren Kirche steht. Anderseits sucht er für sich und seine Anhänger eine solche, soweit es nur möglich ist, festzuhalten, und zwar so, daß er von dem, was die römische Kirche als ein Ergebnis der historischen Entwickelung an Einrichtungen und Ordnungen besitzt, soviel als möglich beibehält. Obwohl er weiß, daß „die äußerliche Gemeinschaft unermeßlich gering gegen die innerliche, geistliche Gemeinschaft ist",[1]) denkt er doch nicht daran, es dürften die von der römischen Kirche Ausgeschlossenen als isolierte Individuen ihres Glaubens leben, sondern es ist ihm selbstverständlich, daß sie, soweit dies unter den jetzigen Verhältnissen möglich ist, in dem historisch gewordenen Kirchentum und seinen Ordnungen bleiben. Diese prüft er nur daraufhin, ob sie dem Worte Gottes widersprechen, und läßt sie in Geltung, soweit dies nicht der Fall ist. Er ändert dann an ihnen nur soviel, daß sie noch besser als bisher ihren Zweck der Schaffung und Mehrung des Glaubens erfüllen können. So verschafft er der Predigt des göttlichen Worts eine größere Bedeutung im Gottesdienst, verdeutscht Teile der Liturgie, sorgt für stärkere aktive Beteiligung der Gemeinde im Gottesdienst, für bessere religiöse Unterweisung der Jugend. Dieselbe Tendenz läßt ihn noch eine neue Einrichtung für wünschenswert erklären, nämlich eine besondere geistliche Versorgung derjenigen Gemeindeglieder, die schon soweit gefördert sind, daß sie „mit Ernst Christen wollen sein".[2]) Um aber den damals so tief eingewurzelten Wahn, als sei die Zugehörigkeit zu einer bestimmten äußeren Kirchengemeinschaft mit gleichen Ordnungen heilsnotwendig, womöglich aus-

[1]) Erl. 27, 67. [2]) Erl. 22. 230. Vgl. unten S. 93ff.

zurotten, wünscht er nicht, daß alle durch die evangelische Predigt entstandenen Gemeinden einfach die in Wittenberg geschaffenen Ordnungen annehmen. Der Gedanke aber, es könnten Christen auch ohne solche äußerlichen Ordnungen, außerhalb eines Kirchentums leben, liegt ihm so völlig fern, daß er ihn garnicht in Erwägung zieht. Nach seinem Urteil existiert nur die doppelte Möglichkeit, entweder der Wittenberger Ordnung „nachzufolgen" oder sich selbst eine „gute Ordnung zu machen". [1]) Warum urteilt er so?

Eins fordert er von allen Evangelischen, die ordentliche Bestellung von Verwaltern der Gnadenmittel. Ein geordnetes geistliches Amt hält er für absolut notwendig. Dies ergibt sich ihm als selbstverständliche Folgerung aus seiner Auffassung von dem Wesen der wahren Kirche. Diese hat das Wort Gottes und die Sakramente. „Ists aber also, daß sie Gottes Wort haben, so sind sie auch schuldig, dasselbe zu bekennen, lehren und ausbreiten." Daher „müssen wir unter uns selbst berufen und setzen diejenigen, so man geschickt dazu findet, und die Gott mit Verstand erleuchtet und mit Gaben dazu geziert hat". Damit aber, daß eine Anzahl von Christen ihrer Pflicht entsprechend einen einzelnen „berufen und hervorziehen, daß er an Statt und Befehl der andern predige und lehre", [2]) ist schon eine Organisation mit irgendwelchen Ordnungen gegeben. Die Notwendigkeit der äußerlichen Kirchengemeinschaft ergibt sich also von selbst aus dem Satz, daß die Verwaltung der Gnadenmittel zum Wesen der wahren Kirche gehört, daß diese an jener „erkennbar" wird. [3])

Zu näherer Begründung der Notwendigkeit eines geordneten Kirchentums wurde Luther durch den Umstand veranlaßt, daß die früher von den Bischöfen ausgeübte Aufsicht für die Evangelischen mit deren Ausschluß aus der römischen Kirche dahingefallen war. Niemand sorgte in genügender Weise für die Anstellung brauchbarer Amtsträger und für deren Besoldung, niemand überwachte deren Amtsführung, niemand achtete auf die richtige Verwendung der für kirchliche Zwecke vorhandenen pekuniären Mittel. Als Luther die schlimmen Folgen dieses Mangels mit Entsetzen erkannte, suchte

[1]) Erl. 22, 227 f. [2]) Erl. 22, 146 f. [3]) s. oben S. 34 ff.

er ihm durch die Visitationen und die für diese aufgestellte „Ordnung" abzuhelfen. Jetzt also tritt er als Organisator des Kirchentums auf. Er befürwortet, daß in diesem bestimmte Ordnungen zu Recht bestehen.

Hat er damit nicht seinen Behauptungen „von der Freiheit eines Christenmenschen" widersprochen? Hat er damit nicht den im Glauben Freien einen Zwang, ein Gesetz auferlegt? Ist nicht nach der von ihm gefundenen Definition der Kirche als Gemeinde der Gläubigen die Einführung eines Kirchenrechts ein Unrecht? Hat Rud. Sohm nicht Recht mit dem Satze, der sich als roter Faden durch sein „Kirchenrecht" hindurchzieht und mit dem er dieses Buch schließt: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch"?

Wer so urteilt, kann Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" nicht richtig verstanden haben. Er läßt nicht zur Geltung kommen, daß nach dem zweiten Teil dieser Schrift „Der Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan" ist.[1]) Indem Luther diese These begründen will, weist er auf ein Doppeltes hin. Zuerst: Der Gläubige ist „noch nicht ganz geistlich und innerlich geworden". Und all das Große, das der erste Teil von ihm ausgesagt hat, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes gilt von ihm nur *soweit*, *als* er schon durch den Glauben ein neuer Mensch geworden ist, gilt aber von ihm *soweit noch nicht*, als in ihm noch vieles ist, was seiner sündlichen Natur angehört.[2]) Obwohl nach dem Glauben „mit Gott eins" und „lustig, Gott umsonst zu dienen in freier Liebe", „findet er [doch auch noch] in seinem Fleische einen widerspenstigen Willen", der nicht Gott und das Gute liebt, sondern „sucht, was ihn [selbst] gelüstet. Das kann der Glaube nicht leiden", weil er Gott und das Gute liebt. Darum sucht er den eigenen bösen Willen „zu dämpfen und ihm zu wehren".[3]) Er strebt nach Alleinherrschaft, er sehnt sich nach Vermehrung. Darum unterstellt sich der Gläubige mit Willen alledem, was seinen Glauben fördern und stärken kann, auch der „Zucht" des göttlichen Worts, also der Verwaltung der Gnaden-

[1]) Erl. 27, 176. [2]) vgl. Wilh. Walther, Das Erbe der Reformation III, Die christliche Sittlichkeit S. 87 ff. [3]) Erl. 27, 188 f.

mittel und den im Zusammenhang hiermit getroffenen „Ordnungen“. Weil er weiß, daß er „noch nicht ganz geistlich geworden“ ist, darum weiß er auch, daß auch er noch eines Kirchentums mit Regeln und Vorschriften bedarf.

Dann führt Luther das Zweite aus: Vermöge der Liebe, die mit dem Glauben vorhanden ist, will der Christ „andern Leuten dienen und nützlich sein“, „nicht auf sich noch auf das Seine achthaben, sondern auf den andern und was demselben not sei“.[1]) Hierzu aber gehört auch ein die Verwaltung der Gnadenmittel regelndes Kirchentum mit den dazu erforderlichen Ordnungen. Denn so begründet Luther deren Notwendigkeit: Die christliche „Freiheit soll der Liebe und des Nächsten Diener sein“. „Unsers Gewissens halber vor Gott“, insofern als wir im Glauben stehen, also frei sind, „ist an der äußeren Ordnung nichts gelegen. Doch kann sie dem Nächsten nütze sein. Darum sollen wir der Liebe nach, wie St. Paulus lehrt, danach trachten, daß wir ... gleicher Weise und Geberden seien.“ „Die Ordnungen sollen zur Förderung des Glaubens und der Liebe dienen.“ [2]) Darum müssen sie geschaffen werden, darum muß der Christ sich ihnen unterstellen. Die Rücksicht auf ihn selbst und die auf andere nötigt ihn dazu. Und beides geht aus seiner Liebe zu Gott hervor.

Zur richtigen Beurteilung der Ansicht Luthers über die Stellung des Christen zu den Ordnungen des Kirchentums kann das dienen, was er über das Verhältnis des Christen zu den bürgerlichen Ordnungen geschrieben hat. „Ich habe es jetzt gesagt, daß die Christen untereinander und bei sich und für sich selbst keines Rechtes noch Schwertes bedürfen; denn es ist ihnen kein not noch nutz. Aber weil ein rechter Christ auf Erden nicht ihm selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient, so tut er von Art seines Geistes auch das, dessen er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten nutz und not ist. Nun aber das Schwert ein großer, nötiger Nutzen ist aller Welt, daß Friede erhalten, Sünde gestraft und den Bösen gewehrt werde, so gibt er sich aufs allerwilligste unter des Schwertes Regiment, gibt Schoß, ehret die Obrigkeit, dienet, hilft und tut

[1]) Erl. 27, 195. [2]) Erl. 22, 228.

alles, was er kann, das der Gewalt förderlich ist ..., wie wohl er dessen keines für sich bedarf, noch ihm not ist. Denn er siehet danach, was andern nutz und gut ist; gleichwie er auch alle andern Werke der Liebe tut ... Und wo ers nicht tät, so tät er nicht als ein Christ, dazu wider die Liebe, gäbe auch den andern ein böses Exempel." [1])

Danach hat Luther von der Stellung des Christen zu den kirchlichen und zu den bürgerlichen Ordnungen genau das Gleiche ausgesagt: Der Christ als solcher ist von ihnen frei. Daraus aber folgert er nicht, daß es keine solchen Ordnungen geben sollte. Will man dies aus dem über des Christen Verhältnis zu den kirchlichen Ordnungen Gesagten herauslesen, so muß man es auch in dem über die bürgerlichen Ordnungen Gesagten finden. Er wehrt aber dieser Mißdeutung, indem er schreibt: „Ja, freilich ist es wahr, daß Christen um ihrer selbst willen keinem Recht noch Schwert untertan sind, noch sein bedürfen. Aber siehe zu und gib [mache] die Welt zuvor voll rechter Christen, ehe du sie christlich und evangelisch [ohne bürgerliche Ordnungen und deren Handhabung] regierst." [2]) Ebenso würde Luther auf den Gedanken, daß es in der Kirche kein Recht geben dürfe, etwa antworten: „Nicht, lieber Mensch, nicht also! Es wäre wohl also, wenn du allein ein innerlicher [geistlicher, gläubiger] Mensch wärest und ganz geistlich und innerlich geworden, welches [aber] nicht geschieht bis an den jüngsten Tag. Es ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen". [3]) Ebenso wie in der Welt neben den Frommen auch Böse bleiben und darum ein bürgerliches Recht notwendig ist, so bleibt in den Christen neben dem Glauben noch Böses, und es bleiben in der Kirche neben den Christen noch Unchristen. So müssen die Christen „zunehmen". Und da dies durch etwas von außen an den Menschen Herankommendes, durch Wort und Sakrament geschieht, so bedarf es auch äußerlicher Ordnungen hierfür. Diesen aber unterstellt sich der Christ auch dann, wenn er selbst ihrer nicht bedarf, nämlich um der andern willen, die ihrer bedürfen. So tut er „von Art

[1]) Erl. 22, 71 f. [2]) Erl. 22, 69. [3]) Erl. 27, 188 (Von der Freiheit eines Christenmenschen).

seines Geistes". „Und wo ers nicht tät, so tät er nicht als ein Christ, gäbe auch den andern eine böses Exempel", daß auch sie sich von den Ordnungen freimachen, durch die sie „zunehmen" sollen. Die „Freiheit" der Gläubigen besteht nicht darin, daß sie sich von den kirchlichen Ordnungen eximieren, sondern darin, daß sie, soweit sie schon wirklich gläubig sind, ihrer für sich selbst nicht bedürfen, aber aus Liebe in Freiheit sich ihnen unterstellen, sich durch sie gebunden wissen.[1])

[1]) Anderer Ansicht ist Holl (a. a. O. S. 17f.). Er schreibt: „Luther hat also auch die äußere Ordnung in der sichtbaren Kirche ganz auf Freiheit gestellt. Der berühmte, so oft als geistreiche Spielerei behandelte Satz Sohms: In der Kirche gibt es nach Luther kein Recht im strengen Sinn des Worts, besteht durchaus die Probe." Aber die von Holl zur Stütze dieser Ansicht beigebrachten Zitate besagen dies nicht. Er weist auf den Brief an Melanchthon vom 13. Juli 1521 hin: cum evangelium sit lex voluntariorum et liberorum (Enders 3, 190, 48). Doch dieser Satz will begründen, daß „das Recht des Schwerts" nicht aus dem Grunde geleugnet werden dürfe, weil dessen Einsetzung „in dem Evangelium weder geboten noch geraten sei". Denn das Evangelium schreibe überhaupt nur solches vor, was aus freiem Willen und in Freiheit getan werde (das voluntariorum usw. dürfte neutrum sein), „was also mit dem Schwert und dem Recht des Schwerts nichts zu tun habe". Wohl aber seien im Evangelium solche bürgerlichen Gesetze „nicht untersagt, vielmehr bestätigt und empfohlen", also nicht bloß, wie Melanchthon gemeint hatte, „zugelassen". Will man diesen Gedanken auf „die äußere Ordnung in der sichtbaren Kirche" anwenden, so würde zu sagen sein: Christus hat für die Kirche keine äußeren Ordnungen vorgeschrieben; daraus aber darf nicht deren Nichtberechtigung gefolgert werden. — Die von Holl weiter zitierte Stelle Erl. 22, 70 (von weltl. Obrigkeit): „alles darum, daß Christus ohne Zwang und Drang, ohne Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben will", besagt nur, daß niemand anders als freiwillig ein Untertan Christi sei, kein wahrer Christ des obrigkeitlichen Zwangs bedürfe. — Richtig schreibt Holl: „Kein Gebot darf den Gläubigen als die Gewissen verbindend auferlegt werden, dem sie nicht von sich aus zustimmen." Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß bürgerliche und kirchliche Ordnungen notwendig sind und der Gläubige sich zu deren Befolgung im Gewissen verbunden fühlt. Wenn Luther (opp. var. arg. 5, 68) erklärt, „so oft der Papst Gebete, Fasten, Schenkungen usw. fordere, sündige er gegen die Freiheit der Kirche", so redet er eben von den päpstlichen Gesetzen, die als aus göttlicher Autorität erlassen an sich gewissensverbindlich sein sollten, sodaß es „nicht erlaubt sei, sie zu tadeln" (S. 69). Dies verstößt gegen die christliche Freiheit. Dies ist eine Sünde gegen „die Freiheit der Kirche". Damit aber ist doch nicht das äußere Kirchentum in dem Sinne gemeint, daß in diesem überhaupt keine

Dieselbe Motivierung macht Luther geltend, als er für die verschiedenen evangelischen Gemeinden Kursachsens „gleiche Weise und Geberden" wünscht und daher eine Oberaufsicht über sie befürwortet. Wie „nütze und not in der Christenheit" eine Aufsicht über die Geistlichen und die Gemeinden ist, das soll man ersehen aus dem Schaden, den es gebracht hat, daß eine solche „gefallen und verkehrt ist". An das „allen Christen gemeinsame und gebotene Amt der Liebe" ist der Kurfürst erinnert worden. „Aus christlicher Liebe, dem Evangelium zu gut und den elenden Christen zu Nutzen und Heil" ist diese Neuerung vorgenommen. Darum

Ordnungen und Gesetze gelten dürfen. Der Gedanke, daß die Liebe zur Aufstellung solcher Ordnungen nötigen könne, wird von Luther nicht erwähnt, weil er nicht in diesen Zusammenhang gehört. Wohl aber schon der andere, daß man in einem Kirchentum selbst „vielen und unbilligen Verordnungen" gehorchen möge, nur freilich „so, daß das Bewußtsein von der Freiheit unverletzt bleibt" (S. 69. 70). Freiwillig also soll man sich solchen Gesetzen unterstellen und sich dessen bewußt bleiben, daß man es nicht in blindem Gehorsam tut. Freilich hat Luther seine Bekämpfung der päpstlichen „Tyrannei", die aus Luk. 10, 36 folgerte, alle Verordnungen des Papstes seien als Gottes Befehle gewissensverbindlich, höchst einseitig zugespitzt. Aber eben darum ist ein Betonen des nackten Wortlauts unstatthaft. So weist Holl auch auf den Satz hin: „Ich rufe getrost, den Christen könne nichts von Gesetzen mit irgendeinem Rechte auferlegt werden, sei es von Menschen, sei es von Engeln, außer soviel sie wollen. Denn frei sind wir von allem" (S. 70). Aber wenn man darin lesen will, in einem Kirchentum dürfe nur absolute Freiheit herrschen, so muß man darin auch finden, die weltliche Obrigkeit dürfe keine Gesetze erlassen. In Wirklichkeit handelt es sich stets um die Freiheit des Gewissens vor Gott. Im Gewissen ist der Christ von allen durch Menschen aufgestellten bürgerlichen und kirchlichen Gesetzen frei. Er gehorcht ihnen aber, weil er will, „soviel er will". Er selbst läßt seine Freiheit beschränken durch seine Liebe, die die Befolgung solcher Gesetze als „nütze und not" erkennt, unter Umständen aber auch solche Gesetze „tadelt" und abzuschaffen oder zu verbessern sucht. Man vergleiche noch Erl. 27, 285 (1521): „Ich begehre nicht, los zu sein von Menschengesetzen und Lehren. Ich begehre nur, das Gewissen los zu haben." „Sag nun deinem Abgott, dem Papst, daß er über mich mache Gesetze, wie viele er will, ich will sie alle halten. Aber sag ihm auch daneben, daß er des kein Recht habe und ichs nicht schuldig bin." Oder man vergleiche Luthers Satz: „Die Zermonien sind uns unterworfen, nicht wir den Zeremonien, ohne wo es die Liebe fordert, der wir unterworfen sind" (Enders 14, 281). Die einem Kirchentum vorgeschriebenen Ordnungen sind an sich nicht gewissensverbindlich, wohl aber deshalb und soweit, als die das Gewissen bindende Liebe deren Befolgung fordert.

ist es „ein göttliches Werk“, das als solches selbstverständlich „der Teufel nicht ungeschändet und geschabernackt lassen kann“. Wie aber „die Liebe und das Wohlmeinen“ zur Aufstellung jener Ordnungen genötigt hat, so erwartet sie auch, daß alle „frommen, friedsamen Pfarrherren“ sich ihnen „nach der Liebe Art williglich, ohne Zwang unterwerfen“ werden. „Sich mutwillig dawider setzen und ohne Grund ein sonderliches machen wollen“, würde das Gegenteil von Liebe, würde ein Beweis von „Bosheit“ und „Eigensinn“ sein. Solche „wilden Köpfe“ „mögen sich von uns sondern wie die Spreu von der Tenne“, weil sie ein „friedliches“ Gedeihen des Gemeindelebens unmöglich machen.[1]) Denn ein mutwilliges Sicheximieren von den zur Mehrung von Glaube und Liebe getroffenen Ordnungen würde deren Einfluß auf andere schwächen oder aufheben.

Fassen wir zusammen! Wer Glaube und Liebe zu Gott (und damit auch zu den Menschen) besitzt, verlangt nach „Mehrung des Glaubens und der Liebe“ bei sich und bei andern. Das hierzu von Gott gegebene Mittel aber sind das Wort Gottes und die Sakramente. Darum will der Christ deren Verwaltung und damit alles, was zu deren gedeihlicher Ausübung nützlich sein kann, also alles, was an Ordnungen zur Ausbildung und Anstellung und Versorgung und Beaufsichtigung von Amtsträgern, zur Abhaltung und Gestaltung der Gottesdienste und sonstigen Funktionen des geistlichen Amts erforderlich ist. Mit andern Worten: Vermöge seines Glaubens und seiner Liebe, weil er ein Glied der wahren Kirche, der Gemeinde der Gläubigen ist, will er ein Kirchentum. Und sein Ziel dabei ist die wahre Kirche, deren extensive und intensive Förderung.

Es ist also ein arger Mißverstand des Wesens der wahren Kirche, wenn man ein Kirchentum mit seinen Ordnungen, ein Kirchenrecht, für einen Widerspruch dazu hält. Es ist ein starker Mißbrauch der christlichen Freiheit, wenn man diese gegen die Ordnungen des Kirchentums ins Feld führen zu können meint. Vielmehr, wie der gläubige Christ, solange er noch auf Erden lebt, ein Doppelleben führt, als schon gläubig und als noch sündig, als „freier Herr“ und als „Knecht“, so auch in seinem Verhältnis zur Kirche. Um

[1]) Erl. 23, 6. 9.

nur Eins hervorzuheben, so sind alle Christen, soweit sie schon gläubige Glieder der wahren Kirche sind, einander gleich, „keiner über den andern, auch ein Apostel nicht mehr als ein andrer", auch „der alte Narr Luther nicht mehr als ein Kind, vielleicht weniger".[1]) Soweit sie aber noch mehr Glieder der wahren Kirche werden müssen, respektieren auch sie noch die Ordnungen, nach denen der eine über dem andern steht und äußere Ehren genießt. Wer so in einem Kirchentum über andere gesetzt ist, kann dies als einen Widerspruch gegen die „im Gewissen vor Gott" geltende Gleichheit aller Christen empfinden. Es kann etwa einem Amsdorf peinlich sein, daß er, zum Bischof von Naumburg eingesetzt, „als Fürst gegrüßt wird". Doch dann mag er sich darüber klar werden, daß solche Unterschiede unter den Christen nur ein „gemacht Ding" sind, „nicht um seinetwillen", als verdiente er die Ehre, „sondern um derer willen, für die es nötig ist", nur „eine Larve, nicht etwas Ernsthaftes", ein „bloß angenommenes Schema (Phil. 2, 7), nicht das Reich Gottes ausmachend".[2])

b. Luthers Kirchenideal.

Wie soll das Kirchentum, das Luther für notwendig hält, gestaltet sein? Er nennt es eine „äußerliche, *gemachte* Kirche".[3]) Hinsichtlich aller Einrichtungen aber, deren Gestaltung nicht durch die Heilige Schrift vorgeschrieben ist, sondern die von uns „gemacht" werden müssen, stellt er zwei Prinzipien auf. Zuerst: Das historisch Gewordene ist, soweit es nicht dem Worte Gottes widerspricht, also nicht durch widergöttliche Entwicklung entstanden ist, als durch Gott geworden beizubehalten. Denn es ist aus den tatsächlichen Verhältnissen herausgewachsen, daher zunächst ihnen angemessen. Dessen Aufgeben würde also nur eine Verwirrung und Unordnung zur Folge haben. Sodann: Alle Ordnungen dürfen auch nur der „Ordnung", „zur Förderung des Glaubens und der Liebe dienen". „Wenn sie nun das nicht mehr tun, so sind sie schon tot und abe und gelten nichts mehr; gleich als wenn eine gute Münze verfälscht, um des Miß-

[1]) Erl. 44, 3. 5. [2]) Enders, Briefwechsel 14, 175. [3]) Erl. 27, 102.

brauchs willen aufgehoben und geändert wird, oder als wenn die neuen Schuhe alt werden und drücken, nicht mehr getragen, sondern weggeworfen und andere gekauft werden. Ordnung ist ein äußerlich Ding; sie sei, wie gut sie will, so kann sie in Mißbrauch geraten. Dann aber ists nicht mehr eine Ordnung, sondern eine Unordnung". Während die äußerliche Ordnung unter dem Papsttum „von ihr selbst etwas gelten" sollte, nimmt die evangelische Ordnung „ihr Leben, Würde, Kraft und Tugend" nur aus dem Zweck, dem sie dienen soll. „Sonst gilt und taugt sie garnichts." [1])

Daß Luther selbst sich bei Einrichtung des evangelischen Kirchentums von diesen Grundsätzen leiten ließ, braucht nicht erst gezeigt zu werden. Aber gerade hinsichtlich der Frage, wem eine autoritative Stellung in dem Kirchentum zuzusprechen sei, konnte er nicht das historisch Gewordene einfach beibehalten, weil die Aufsicht durch Papst und Bischöfe dahingefallen war. Er konnte auch nicht neue Bischöfe einsetzen, weil diesen eine allgemein anerkannte Autorisation gefehlt haben würde, also ihren Anordnungen kein Gehorsam geleistet worden wäre. Hier mußte er demnach irgendeinen neuen Weg einschlagen. Hat ihm nun dabei ein Ideal vorgeschwebt, ein Ideal von Kirchentum, das er entweder verwirklicht hat oder nur teilweise ausführen konnte, oder auf das er ganz verzichten mußte?

Um die Beantwortung dieser Frage hat man sich in neuester Zeit eifrigst bemüht. Höchst auffallend ist aber, daß völlig verschiedene Antworten gegeben werden konnten. Früher hatte die Anschauung vorgeherrscht, die geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland sei ein fortgesetzter Abfall von Luthers Ideal gewesen. Das Gegenteil sucht Rieker [2]) nachzuweisen: Das Landeskirchentum wurzelt in den prinzipiellen Anschauungen der Reformatoren vom Wesen des Staats und vom Wesen der Kirche. Dagegen behauptet Paul Drews [3]): Die auf

[1]) Erl. 22, 244. [2]) Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart (1893).
[3]) Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideal Luthers? Ergänzungsheft zur Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1908. Ähnlich schon 1906 W. Köhler in seinem Artikel: Die Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526, in Deutsche Zeitschr. für Kirchenrecht. 3. Folge, Bd. 16 (1906), S. 211 ff.

6*

dem Prinzip der Freiwilligkeit begründete Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, die sich durch strenge Kirchenzucht rein erhält, — dies war Luthers Ideal. Zu seinem Schmerz mußte er auf die Durchführung dieses Ideals verzichten, ist aber nie an ihm irre geworden. Entgegengesetzt urteilt Hermelink[1]): „Das Staatskirchentum war eine realpolitische und darum für Luther Gottgewollte Notwendigkeit." Als Glied der durch die Taufe gesammelten Christenheit hat die Obrigkeit das Recht, und als Inhaberin der öffentlichen Gewalt hat sie die Pflicht, auch in kirchlicher Beziehung ihren Untertanen zu dienen, die neuen Ordnungen zu schaffen und deren Innehaltung zu beaufsichtigen. Nach Karl Müller[2]) wiederum haben sowohl Drews wie Hermelink „den rechten Weg verfehlt". Freilich hätte es dem Ideal Luthers entsprochen, wenn „das Evangelium alle Welt an sich zöge und die Gemeinden für sich selbst sorgten. Da aber das nicht sein konnte, griff er ohne Bedenken nach der Hülfe der weltlichen Obrigkeit". Er würde „auch im Großen und Ganzen zufrieden gewesen sein mit der Art des patriarchalischen Kirchenregiments, das sich im Zeitalter des orthodoxen Protestantismus gebildet hat". Doch hat im 16. Jahrhundert weder ein S t a a t s-kirchentum, noch ein Staats k i r c h e n t u m bestanden. Den Ausführungen Karl Müllers stimmt Karl Holl[3]) im wesentlichen zu. Aber in Abweichung von Müller sucht er ein Dreifaches nachzuweisen. „Luther habe niemals aufgehört, die von dem Landesherrn der Kirche geleistete Hülfe als bloßes Notwerk zu bezeichnen", vielmehr wäre in seinen Augen „das eigentlich Erstrebenswerte ein Amt wirklicher Bischöfe" gewesen. Sodann, „Luther habe ebenso zäh an seinen Anschauungen über Macht und Recht der christlichen G e m e i n d e festgehalten", z. B. sollte nach ihm „der Prediger nur aus Befehl und Verwilligung der andern das Wort verwalten". Endlich, Luther habe stets als „höchstes Ziel die Herstellung einer richtigen Bekenntnisgemeinde" im Auge behalten. Holl schließt: „Alle die

[1]) Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, in Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 29 (1908), S. 267 ff. und 479 ff. [2]) Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther (1910). [3]) Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 1. Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911.

Bestrebungen, die heutzutage auf größere Selbständigkeit der Kirche und auf größere Freiheit in der Kirche gerichtet sind, haben ein gutes Recht, sich hierfür auf Luther zu berufen".

Danach haben die verschiedenen Forscher alle nur möglichen Gestalten des Kirchentums als Luthers Ideal gefunden, die Staatskirche, die Volkskirche, die freie Kirche, die Gemeindekirche, die Kirche der wahrhaft Gläubigen. Eine so verschiedene Auffassung des vorliegenden historischen Tatbestandes mag ja auch durch die Vorliebe der betreffenden Historiker für ein bestimmtes Kirchentum und infolge dessen durch den Wunsch, bei Luther eine ähnliche Ansicht zu finden, mitbestimmt worden sein. Aber sie wäre doch wohl nicht möglich, wenn Luther irgendeine der möglichen Kirchentumsgestalten für die einzig normale erklärt hätte. So legt sich die Vermutung nahe, daß er vielleicht in dieser Beziehung gar kein bestimmtes Ideal gekannt habe. Und freilich würde diese Annahme genau zu dem stimmen, was wir ihn über die Wandelbarkeit der von Menschen zum Zweck der Förderung der wahren Kirche zu „machenden" „Ordnungen" haben sagen hören.[1]) Können solche Ordnungen, kann die Gestalt des Kirchentums zu einer Zeit, unter bestimmten Umständen zweckdienlich, zu andrer Zeit und unter andern Verhältnissen zweckwidrig, eine „Unordnung" sein, dann gibt es kein absolutes Ideal dafür, sondern nur ein jeweiliges, von der jeweiligen Zeit und den jeweiligen Verhältnissen abhängendes Ideal. Es fragt sich nun, ob sich dieses aus unsern bisherigen Untersuchungen nahegelegte Vorurteil durch die Prüfung der Einzelaussagen Luthers bestätigt oder als falsch ergibt.

aa. Der Umfang des Kirchentums.

Wir führen uns zunächst die Aussagen Luthers vor, in denen man seine Sehnsucht nach Herstellung einer Gemeinde wahrhaft Gläubiger gelesen hat. Schon in seiner Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen" (1522) hatte Luther dringend

---

[1]) vgl. oben S. 82 f.

ermahnt,[1]) sich „nicht durch den Haufen, noch des Papstes Gesetz, noch Gewohnheit zum Abendmahl treiben zu lassen“, sondern „ja vom Sakrament zu bleiben“, bis man „ein ander Mensch werde“, und hatte hinzugefügt: „Wo man diese Lehre wohl triebe, da solltest du sehen, wo jetzt tausend zum Sakrament gehen, da würden ihrer kaum hundert hingehen.“ Es würden „der greulichen Sünden weniger“, die aus dem Gebot des Abendmahlsempfang mit Notwendigkeit gefolgt sind. Unzweifelhaft ist diese Mahnung, nicht zum Abendmahlsbesuch zu drängen, sondern davor zu warnen, die eigentliche Tendenz seiner Ausführung. Dabei erwähnt er jedoch auch eine Perspektive, die sich für die Zukunft ihm eröffnet, falls seine Warnung Gehör finden wird: „So kämen wir zuletzt wieder zu einer christlichen Versammlung, die wir jetzt fast eitel Heiden sind unter christlichem Namen. Dann könnten wir von uns sondern, die wir an ihren Werken erkennten, daß sie nicht glauben noch lieben, das uns jetzt noch unmöglich ist“. Wenn nur solche zum Abendmahl kämen, die es als das auffaßten, was es sein soll, als ein Bekenntnis des Glaubens und der Liebe und als ein Mittel zu deren Stärkung, so würde sich „zuletzt“ eine der ersten Christenheit „wieder“ ähnliche „Versammlung“ herausbilden, ein Kreis von solchen, die nicht aus toter Gewohnheit oder unter dem bloßen Einfluß ihrer Umgebung, sondern mit persönlichem eigenen Willen Christen sind. Daß Luther dabei nicht ein sektirerisches Ideal vorschwebt, daß er nicht die Gläubigen von den Ungläubigen sondern will, zeigt schon die Hinzufügung, daß man solche in diesem Kreise, die durch ihr sündhaftes öffentliches Leben das Fehlen von Glaube und Liebe beweisen, ausschließen, also heilsame Kirchenzucht üben könne. Darüber aber, wie man die, welche dann außerhalb dieser „Versammlung“ stehen würden, zu beurteilen und zu behandeln habe, schweigt er. Vermutlich liegt nach seiner Ansicht dies „zuletzt“ noch in zu weiter Ferne, als daß er schon nähere Anweisungen für diese Eventualität zu geben für zweckmäßig hielte. Nur soviel also sagt er, er wünsche, daß es noch zu einem Zusammenschluß der freiwilligen Christen kommen werde.

[1]) Erl. 28, 303. 315.

Nun fragt sich, ob man dies als „sein Ziel" bezeichnen darf.[1]) Jedenfalls dürfte es nicht das Ziel seiner Ausführungen in dieser Schrift sein. Dies ist vielmehr das Fernbleiben der Unwürdigen vom Abendmahl. Auch wird man die freiwillige Gemeinde nicht insofern sein Ziel nennen dürfen, als hätte er ihre Herstellung für das Ziel seiner und der andern Christen Arbeit gehalten. Vielmehr hält er sie für ein solches Gut, das sich von selbst ergeben wird, wenn in rechter Weise Glaube und Liebe gepflanzt wird.

Jene Mahnungen, lieber dem Herkommen zum Trotz vom Abendmahl fern zu bleiben, als es unwürdig zu empfangen, wurden begreiflicherweise nicht befolgt. Darum kündigt Luther in der Gründonnerstagspredigt v. J. 1523 seiner Wittenberger Gemeinde für die Zukunft eine neue Ordnung an.

Leider erwächst eine große Schwierigkeit daraus, daß uns diese Predigt in zwei verschiedenen Gestalten vorliegt, von denen die zweite nicht nur eine starke Erweiterung darstellt, sondern auch gerade hinsichtlich der uns beschäftigenden Frage solches ausspricht, wovon sich in der ersten durchaus nichts findet.[2]) Sind nun diese

---

[1]) Auch Karl Müller verwendet (a. a. O. S. 32) diesen Ausdruck und meint, das positive Thema seiner Schrift „Von beiderlei Gestalt" könne man im Anschluß an Luther selbst („so kämen wir zuletzt wieder zu einer christlichen Versammlung") so formulieren: wie können wir wieder christliche Gemeinden bekommen? [2]) Die kürzere Rezension Erl. 17, 39 ff., die längere Erl. 11, 197 ff, beide Texte übereinander gedruckt in der Weimarer Ausg. 12, 476 ff. — Den Sermo de virtute excommunicationis v. J. 1518 (Erl. opp. var. argum. 2, 307) glauben wir unberücksichtigt lassen zu dürfen, obwohl Köhler (a. a. O. S. 216) darin liest, es sei „schon damals der Gedanke an die Bildung einer gläubigen Gemeinschaft in Luther lebendig gewesen". Daß dies ein Irrtum ist, hat Hermelink (a. a. O. S. 270 ff.) nachgewiesen. Doch dürfte auch dieser die von Luther gebrauchten Worte communio spiritualis und corporalis nicht ganz richtig verstehen, wenn er sagt, „mit der communio corporalis sei nichts anderes gemeint als die „äußerliche leibliche und sichtliche Christenheit'", wenn er also in jenen beiden Worten den Unterschied der „wahren Kirche" von dem Kirchentum findet. Freilich gehört der, welcher die communio spiritualis hat, zur wahren Kirche. Aber communio bezeichnet hier nicht sowohl einen Kreis von Menschen, nicht eine Genossenschaft, als vielmehr eine Teilhaberschaft, ein Anteilhaben. Daher wird als Synonym dazu participatio gebraucht. Es handelt sich ja nur um die Frage, was der Bann dem Gebannten nimmt.

Zutaten als von Luther selbst herrührend anzusehen? Für diese Annahme scheint zu sprechen, daß diese ausführliche Fassung in die Kirchenpostille aufgenommen worden ist. Aber dies ist nicht sicher beweisend, weil nicht alle Ausgaben dieser Kirchenpostille von Luther selbst herausgegeben sind, ein andrer Herausgeber aber beim Vorhandensein zweier Rezensionen die längere bevorzugte, und weil in einigen spätern Ausgaben diese Predigt fortgelassen ist. Möglicherweise ist eben diese Fortlassung von Luther veranlaßt, weil er nicht alles für seine Predigt Ausgegebene billigte. Dazu kommt, daß die kürzere Fassung zuerst in Wittenberg gedruckt worden ist, die längere aber zuerst in Hagenau, und zwar erst zwei Jahre später als jene.[1]) Dies spricht doch dafür, daß nicht Luther diesen letzteren Druck veranlaßt hat. Vergleicht man dann die beiden Texte untereinander, so dürfte auch der ausführlichere eine Nachschrift der fraglichen Predigt benutzt haben. Denn er hat auch solches vor den kürzeren voraus, was wohl gewiß von Luther gesagt worden ist. Aber einzig in ihm lesen wir die Ausführungen, die „eine Sonderung zwischen den rechten und den Scheinchristen herbeiführen wollen".[2]) Z. B.: „Ich muß gewiß sein, daß der, dem ich das Abendmahl gebe, das Evangelium gefaßt hat und rechtschaffen glaubt." „Also könnte man anrichten und dahin bringen, wie ich gern wollte, daß man die, so da recht glaubten, könnte auf einen Ort sondern." [3]) In solchen Sätzen spricht sich in der Tat die sektirerische Neigung, eine Gemeinde von wahrhaft Gläubigen zu schaffen, aus. Aber sie können unmöglich von dem Luther herrühren, der unablässig betont hat, niemand vermöge von einem andern zu wissen, ob er „recht-

Er kann ihm nicht den Besitz von Glauben, Hoffnung und Liebe zu Gott nehmen, sondern nur das Teilnehmen an den Sakramenten und am äußerlichen Verkehr der Christen. Freilich definiert Luther die excommunicatio als extra communionem fidelium positio. Aber er will gerade zeigen, daß die Exkommunikation diese nicht wirklich bewirkt. Selbst dann, wenn sie „gerecht" ist, hat sie die Beraubung der geistlichen Teilhaberschaft an der Kirche nicht bewirkt, sondern nur diesen schon eingetretenen Verlust öffentlich erklärt. [1]) Die Hagenauer Ausgabe gibt freilich kein Jahr an, die andern drei Ausgaben aber 1525 (vgl. zu Weim. 12, 473 noch Brieger, Die angebliche Marburger Kirchenordnung S. 46 und Riederer, Feuerlin's Bibl. symb. I, 262). [2]) So Drews a. a. O. S. 51. [3]) Erl. 11, 205 f.

schaffen glaube".[1]) Hätte Luther jene Sätze geschrieben, so würde er später, als er wirklich eine erkennbare Sonderung unter den Gemeindegliedern für wünschenswert erklärt, den Unterschied unter den Christen ähnlich so wie hier beschrieben haben. Aber niemals spricht er dann von solchen, die „rechtschaffen glauben", sondern von „denen, so mit Ernst Christen wollen sein".[2]) Wir werden also anzunehmen haben, daß jemand die von Luther gehaltene Predigt in späterer Zeit nach seinen eignen Ideen erweitert und so auswärts zum Druck befördert hat. Dann aber darf diese ausführliche Rezension nicht zur Wiedergabe von Luthers Meinung verwandt werden. Sie leitet nur in die Irre.

Doch welche Gedanken Luthers hat jener Vervollständiger zu seinen unlutherischen Ideen fortgebildet? Luther führt aus: Nicht aus bloßer Gewohnheit oder um ein gutes Werk zu leisten, solle man zum Abendmahl kommen. Auch solle man nicht meinen, es genüge der Glaube, daß Christi Leib und Blut empfangen werde. „Die allein einen solchen Glauben haben, die bleiben nur davon!" Nachdem er dann geschildert hat, welches der wahre Glaube sei, erklärt er, nur „die sollen hingehn, die den Glauben also geschöpft haben, und in denen das Wort gewirkt hat", und wenn nur solche zum Abendmahl gehn, „da wird man dann wohl sehn, wie wenig Christen werden sein". Weil er aber weiß, daß durch bloße Belehrungen die Macht der Gewohnheit des Abendmahlsempfangs nicht so bald gebrochen werden kann, kündigt er an, daß in Zukunft „die dazu wollen gehn", gefragt werden sollen, ob sie wissen, „was sie da nehmen und warum sie es nehmen".[3])

Was er aber hierdurch erreichen zu können erwartet, gibt er nicht an. Er droht nicht einmal mit Verweigerung des Abendmahls für den Fall, daß jemand auf die ihm vorzulegenden Fragen gar nicht oder nur unrichtig zu antworten vermöge. Nur freilich lag dies implicite in der Ankündigung des vorherigen Fragens. Hierdurch hofft er zu erreichen, daß die, welche nicht befriedigend zu antworten imstande sein würden, sich auch nicht dem Fragen aussetzen, sondern vom Abendmahl fernbleiben werden. Nicht also „nimmt er

---

[1]) vgl. oben S. 24. [2]) vgl. unten S. 94. [3]) Erl. 17, 41—44.

[törichterweise] an, daß jeder, der den Glauben ‚weiß‘, auch wirklich glaubt“.[1]) Denn er will durch das Fragen nicht das Vorhandensein des wahren Glaubens konstatieren, sondern das Fehlen des Glaubens in den Fällen, in denen es sich konstatieren läßt. Auch nicht „ist er der [törichten] Meinung, daß, wer den Herzensglauben hat, ihn auch aussprechen, dafür die rechte Formel finden kann“.[2]) Denn eben weil er weiß, daß nicht jeder Gläubige seinen Glauben in Worte kleiden kann, und weil er doch verhüten will, daß solche, die vor Gott würdig sind, durch das Fragen vom Abendmahl zurückgeschreckt werden, gibt er die „Formeln“ an, deren sich wirklicher Glaube zu seiner Aussprache bedienen könne.[3])

Als „durchgreifende Wirkung dieser Einrichtung“ soll Luther nach Drews' Ansicht im Auge gehabt haben: „Die rechten Christen werden sich von den Unchristen sondern.“ Aber dies kann nur in der unverwendbaren längeren Rezension der Predigt gefunden werden. Jedenfalls ist nicht dies die Tendenz Luthers, sondern einzig eine möglichste Verhinderung des unwürdigen Abendmahlsempfangs. Aus diesem Grunde will er „davon sagen, wie man sich solle stellen, das Sakrament recht zu empfangen“. Wenn er dabei ganz nebensächlich erwähnt, bei Befolgung seiner Warnungen werde sich zeigen, „wie wenige Christen seien“, so ist dies nicht das Ziel seines Vorgehens. Vielmehr will er auch mit dieser Bemerkung nur klar machen, welchem Mißbrauch bisher das Abendmahl ausgesetzt gewesen ist, da man es der gesamten Masse gereicht habe, „als wenn man es einer Sau in den Hals stieße“. In der ganzen ursprünglichen Predigt ist aber kein andrer Satz zu finden, den man für die Annahme, Luther habe hier eine Sonderung der „rechten Christen von den Scheinchristen“ [4]) befürwortet, anzuführen vermöchte. Von einer solchen ist also in dieser Predigt gar nicht die Rede gewesen. Denn selbst bei der Annahme, daß die betreffende Nachschrift unvollständig gewesen sei, ist doch undenkbar, daß zufällig gerade die mehrfachen Ausführungen über diese eine Frage ausgelassen worden seien.

Zu dem in jener Predigt über das vorherige Befragen der

[1]) So Drews a. a. O. S. 50. [2]) Das. [3]) Erl. 17, 42. [4]) So Drews a. a. O. S. 49 und 53.

Abendmahlsgäste Gesagten fügt nun Luther in der Formula missae et communionis das Doppelte hinzu: Erstens die bestimmte Erklärung, daß das Abendmahl denen verweigert werden soll, die bei jenem Verhör nicht bestehen,[1]) zweitens die Ankündigung, daß auch die nicht zugelassen werden sollen, die wohl jene Fragen in erwünschter Weise beantworten, aber ungescheut „in offenbaren Lastern" leben und damit klar beweisen, daß sie den von ihnen ausgesprochenen Glauben nicht wirklich besitzen. Als Ziel dieser Einrichtung gibt er aber nicht an, er wolle eine auch zum Abendmahlsempfang berechtigte und durch freiwilligen Beitritt sich mehrende Sondergemeinde herstellen, sondern, er wolle „verhüten, daß sich die Würdigen und die Unwürdigen zum Tisch des Herrn drängen, wie es bisher unter der römischen Kirche geschehen ist". Demgemäß will er nicht — etwa in der Weise, wie es Calvin in Genf getan — mit jedem einzelnen Gemeindegliede eine Prüfung vornehmen, sondern nur mit den zum Abendmahl Kommenden, und zwar nur mit denen unter ihnen, von denen er nicht schon überzeugt ist, daß sie keines Gefragtwerdens bedürfen. Von denen aber, die zum Abendmahl zugelassen werden, will er zwar nicht fordern, wünscht aber, daß sie freiwillig dazu bereit seien, sich bei der Feier an einem besondern Platz, nämlich auf dem Chor, aufzustellen. Denn das Abendmahl ist auch ein öffentliches Bekenntnis, daß man ein Christ sei. Und wenn dadurch alle sehen können, wer sich für einen Christen ausgibt, so läßt sich auch kontrollieren, ob er wie ein Christ lebt.[2])

Welches ist das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen für die Frage nach dem „Kirchenideal" Luthers? Er hat die Gefahr erkannt, die ein alle Glieder des Volks umfassendes Kirchentum mit sich bringt, die Gefahr des Mißbrauchs des Heiligen durch die unfreiwilligen Christen. So tief ihn aber diese Beobachtung bewegt, läßt er sich durch sie doch nicht bestimmen, ein neues, nur aus freiwilligen Christen bestehendes Kirchentum einzurichten. Sondern unter Beibehaltung des Volkskirchentums sucht er jene Gefahr nach Möglichkeit abzuwenden. Zunächst bei dem Abendmahlsempfang, wo sie infolge der römischen Gewohnheit am grellsten hervortritt.

[1]) Dies auch schon in seinem Brief an Hausmann vom Oktober 1523, Enders 4, 253, 12ff. [2]) Erl. Opp. var. arg. 7, 13f.

Aber, so fügen wir nun hinzu, er hat gleichzeitig empfunden, daß ebenso auch die Gefahr eines Mißbrauchs der Predigt vorliegt. Was eigentlich verkündigt werden soll, das Evangelium, die Gnadenbotschaft, „die Rede und Geschwätz von Christo“, wird von vielen Christen so mißbraucht, daß es besser für sie wäre, sie bekämen dieselbe garnicht zu hören. Dieser Überzeugung hat er stärksten Ausdruck verliehen in der Osterpredigt des Jahres 1523, die an die besprochene Gründonnerstagspredigt anknüpft. Er nennt „drei Sekten“ d. h. Klassen von Christen, die „gar nicht zu dem Evangelium gehören“ d. h. für die „das Evangelium“ nicht die angemessene Predigt ist: Die rohen Herzen, die das Wort ganz „aus der Acht schlagen“, sodann die scheinbar dem Worte Gottes zustimmenden, aber in großen Lastern steckenden „Schelme“, endlich die das Evangelium verfolgenden „Säue“. Von diesen allen sagt er: „Ich wollte gern, daß ich dieselben könnte aus der Predigt schließen, daß sie's nimmermehr hörten und weit davon wären. Denn sie können nichts mehr, denn daß sie das Evangelium mißbrauchen zu [ihrem] Schaden und uns nur Schande auflegen, daß um ihretwillen Gottes Wort muß Unehre und Schmach leiden. Aus [hinaus] mit den wüsten Säuen!“ [1]) Wenn er sich darüber klar ist, daß er diese widerwilligen Christen nicht vom Hören der Predigt ausschließen „kann“, so erklärt er auch, warum dies nicht erlaubt sei. Nicht irgend ein äußeres Hindernis steht im Wege, sondern: „Wir müssen sie auch lassen zuhören um der Frommen willen [weil unter ihnen solche sein können, die in dem Sinne fromm sind, daß sie noch zum Heil gelangen können]. Denn man muß Gottes Wort öffentlich vor jedermann predigen, sintemal wir nicht wissen, wen es treffen soll.“ [2])

Seinem Schmerz darüber, daß in den Massengemeinden nur so „wenige Christen seien“, und daher die Gefahr des Mißbrauchs von Wort und Sakrament so groß sei, hat Luther einmal auch in der Weise Ausdruck gegeben, daß er die Hoffnung aussprach, es werde noch „zuletzt“ zu einer Sonderung zwischen den widerwilligen und den freiwilligen Christen kommen, und dazu werde die zur Verhütung von unwürdigem Abendmahlsempfang notwendige Zuchtübung be-

[1]) Erl. 11, 245 f. [2]) Erl. 11, 256.

hilflich sein können. Will man also unter „Ideal" auch etwas verstehn, was zunächst nicht von Gott gewollt ist, daher nicht von uns verwirklicht werden darf, wohl aber jetzt vorliegende Gefahren verringern würde, weshalb man den Wunsch hegen kann, daß es noch einmal eintreten möchte, — dann war ein aus Freiwilligen bestehendes Kirchentum Luthers Ideal. Nur ist daneben zu beachten, daß er noch nichts darüber gesagt hat, was er hinsichtlich der nichtfreiwilligen Christen für normal hält, ob jener Kreis von Freiwilligen sein ganzes Kirchenideal ist, oder ob er neben diesem Kreise auch die Unfreiwilligen als in das Kirchentum einzuschließen ansieht. In letzterem Falle würde „die Gemeinde freiwilliger Christen" nur ein Teil seines Kirchenideals zu nennen sein.

Daß Luther in der Tat so denkt, zeigen die betreffenden Äußerungen in seiner „Deutschen Messe und Ordnung [des] Gottesdiensts" v. J. 1526. Wie schon dieser Titel andeutet, will er nicht von der richtigen Gestaltung des Kirchentums handeln. Wenn er doch zu dieser Frage eine Bemerkung macht, so geschieht dies nicht, um für die Durchführung eines Ideals zu kämpfen, sondern um zu rechtfertigen, warum er sich noch mit den bisher üblichen Arten des Gottesdienstes zufrieden gebe, nicht aber eine „dritte Weise" einführe oder befürworte, „die rechte Art der evangelischen Ordnung" habe. [1]) In den bestehenden Gemeinden kann man drei Klassen von Christen mit besondern Bedürfnissen unterscheiden: Die Jugend, die bloßen Namenchristen und „die mit Ernst Christen wollen sein". Für die beiden ersten Klassen ist in Wittenberg durch die bisherigen Gottesdienste in genügender Weise gesorgt, da diese darauf zugeschnitten sind, „die Jugend zu üben und die andern zum Glauben zu rufen und zu reizen". Nicht aber für die dritte Klasse. Faßt er nun diese ins Auge und erklärt, wie sie am besten geistlich versorgt werde, so ist es nicht der Kirchenorganisator, der hier redet, sondern der Seelsorger. Es fehlen noch Gottesdienste, die nicht sowohl erst „zum Glauben und Christentum reizen", als vielmehr, den Willen zum Christentum voraussetzend, weiter führen wollen. Warum er lieber nicht denselben Predigten diese doppelte Aufgabe zuweisen

[1]) Erl. 22, 230 f.

würde, hat uns jene Osterpredigt gelehrt: Wenn man vor allen in echt evangelischer Weise predigt, so wird dies nur zu leicht von denen, die noch gar nicht wahre Christen sein wollen, mißbraucht. Besser also wäre, man könnte die Masse der erwachsenen Christen ebenso in zwei Klassen zerlegen, wie man die Jugend und die Erwachsenen trennt, und könnte jede Klasse nach ihren besonderen Bedürfnissen auch in besonderer Weise geistlich versorgen.

Wer nun bildet nach seiner Meinung die dritte Klasse? Nicht die „wahren Christen", nicht die „vollkommenen Christen", nicht die „wahrhaft Gläubigen". Wohl sagt er, unter denen, die jetzt zum öffentlichen Gottesdienst kämen, seien „viele, die noch nicht glauben oder Christen sind". Aber er meint nicht, eine Scheidung zwischen allen Gläubigen unter ihnen und allen Ungläubigen vornehmen zu können. Vielmehr bezeichnet er die, für die besondere Gottesdienste wünschenswert seien, als „die mit Ernst Christen wollen sein" oder „die das Evangelium mit Hand und Mund bekennen". Er meint also die, deren Handeln und Reden ihren Willen zum Christentum erkennen läßt, im Unterschied von denen, deren ganzes Leben beweist, daß sie nur deshalb Christen sind, weil alle um sie her es sind. Daß unter jenen auch solche sein werden, die nur gläubig zu sein scheinen, hebt er nicht besonders hervor, weil es in seinen Augen selbstverständlich ist, deutet es aber damit an, daß er die Möglichkeit, solche „ausstoßen oder in den Bann tun" zu müssen, erwähnt.

Aufs schärfste aber betont er, daß er diese Einrichtung nicht treffen wolle. Er hält sie also nicht für notwendig, sondern nur für wünschenswert. Aber auch dies nur so, daß er auch bei ihr Gefahren drohen sieht. Nur wenn diese durch eine andere Situation, als die damalige war, geringer oder aufgehoben werden, will er selbst zur Einführung der Neuerung „das Seine gerne tun". Die Gefahr bei einer Zerlegung der Gemeinde in zwei Teile besteht darin, daß „eine Rotterei daraus werde". Sie wird erst dann verringert, wenn „nicht er es aus seinem Kopfe treibt", sondern die von ihm ins Auge gefaßten Gemeindeglieder das Bedürfnis nach einer Förderung, wie die bisherigen Gottesdienste sie ihnen nicht bieten, klar empfinden und darum „anhalten", daß Luther noch

eine andere Art von Gottesdiensten „anrichte". Erst dann, wenn es sich um die Befriedigung eines bewußten Bedürfnisses handelt, hat Luther „die Leute und Personen dazu".[1]) Erst dann läßt sich erwarten, daß sich alle die und nur die, welchen die neue Einrichtung dienen soll, zu diesem Kreise zusammenfinden werden. Denn gerade „wir Deutschen sind ein wildes, rohes, tobendes Volk, mit dem nicht leicht ist etwas [Neues] anzufangen, es treibe denn die höchste Not". Der Deutsche mit seinem Selbständigkeitstriebe, der leicht zum Eigensinn wird, läßt sich nichts aufdrängen, sondern widersetzt sich einer neuen Einrichtung, solange er nicht selbst deren Notwendigkeit erkannt und gefühlt hat. Darum läßt Luther es zunächst noch „bei den gesagten zwei Weisen [des Gottesdienstes] bleiben", der Zukunft es überlassend, wann auch die Einführung „der rechten Art der evangelischen [Gottesdienst-]Ordnung" am Platze sein wird.

Wenn nun Holl als Luthers „höchstes Ziel die Herstellung einer richtigen Bekenntnisgemeinde" bezeichnet,[2]) so hat er die von Luther ins Auge gefaßte engere Sammlung im Gegensatz zu Drews richtig bezeichnet. Aber er hat an dieser Stelle nicht genügend zur Geltung kommen lassen, daß Luther, auch wenn dies gelingen würde, doch auch jene beiden für die Massengemeinde berechneten Arten von Gottesdienst fortbestehen lassen will, daß er nicht daran denkt, die Volkskirche aufzulösen und an deren Stelle eine Gemeinde von Freiwilligen einzurichten. Sondern er möchte innerhalb der Volkskirche einen engeren Kreis sammeln, dem in einer nicht für alle passenden Weise mit den Gnadenmitteln gedient werden könnte. Weil er aber die Volkskirche bestehen lassen will, hat er mit allem, was wir bisher von ihm hörten, nicht ein andres Kirchentum als das Ideal im Auge gehabt, sondern nur gewünscht, es möge innerhalb der Volkskirche soviel lebendiger Glaube erwachen, daß sich ein Bedürfnis nach Differenzierung des einen der schon berücksichtigten zwei Kreise, des Kreises der Erwachsenen, in freiwillige und unfreiwillige Christen, herausstelle.

---

[1]) Vielleicht nimmt Hermelink (a. a. O. S. 486) mit Recht an, daß Luther bei diesen Worten an das Fehlen der „genügenden Hülfskräfte (Prediger, Diakonen und Almosenpfleger)" denkt. [2]) Holl a. a. O. S. 59.

Wie aber denkt sich Luther die besondere geistliche Bedienung eines solchen engeren Kreises innerhalb der Gesamtgemeinde? In unserer Schrift „Deutsche Messe“ meint er die für diesen kleineren Kreis passenden Gottesdienste besser „in einem Hause“ als in den für die Massen berechneten großen Kirchen abhalten zu können.[1]) Bei einem mit Schwenckfeld zu jener Zeit geführten Gespräch denkt er daran, daß die Gottesdienste für die Gesamtgemeinde in der Pfarrkirche, die für den engeren Kreis in der kleinen Klosterkirche stattfinden könnten.[2]) Und in richtiger Beurteilung seiner eigenen Begabung will er die letzteren, trotzdem die Zahl der an ihnen Teilnehmenden nur klein sein würde, selbst übernehmen, die in der Pfarrkirche durch den Kaplan halten lassen. Denn infolge seiner religiösen Erfahrung besaß er selbst vorwiegend die Gabe, denen zu dienen, die schon nach dem Heil verlangten, weniger die andre, noch erst „zum Glauben zu rufen und zu reizen“, also weniger die Gabe der Erweckung als die der Erbauung auf schon gelegtem Grunde.

In den für die „engere Sammlung“ bestimmten Gottesdiensten soll dann fortfallen, was nach der bisherigen Ordnung vor allem darauf berechnet war, Eindruck auf die dem Christentum noch Fernstehenden zu machen, welche nur „dastehen und gaffen, daß sie auch etwas Neues sehen“, also „Meßgewand, Altar, Lichter“ [3]) und die damit zusammenhängenden verschiedenen Handlungen und Stellungen des Geistlichen, der sich z. B. bald zum Altar, „bald zum Volk kehrt“, kurz das gesamte bloß symbolisch-darstellende Handeln, besonders „das viele und große Gesänge“, also liturgische Vorführungen des Geistlichen und des Chors. Alles soll ganz einfach „auf das Wort, Gebet und die Liebe gerichtet sein“. Weil diese Christen schon „das Wort mit Ernst meinen“, verlangen sie vor allem nach der Verkündigung des Wortes Gottes. Weil sie „mit Ernst Christen sein wollen“, ist ihnen das Beten ein Bedürfnis und darf man sie schon zur Erweisung der Liebe anleiten, während die andern

[1]) Erl. 22, 230. [2]) Zeitschrift für Kirchengeschichte 13 (1892), S. 554.
[3]) Erl. 22, 237.

noch keine Freude am Wort und Gebet, noch keinen Sinn für das Kennzeichen echter Christen, die Liebe, haben.

Von einem solchen engeren Kreise meint Luther noch ein Doppeltes, was sich bei der großen Masse nicht durchsetzen läßt, erreichen zu können. Zuerst eine solche Kirchenzucht, wie sie „die Regel Christi Matth. 18, 15 f." vorschreibt.[1]) Sie kann nicht, wie Christus will, nötigenfalls von der Gesamtgemeinde geübt werden, in der die Mehrzahl gar nicht die christlichen Maßstäbe als berechtigt anerkennt, und sie kann einer großen, dem Geistlichen nicht näher bekannten Massengemeinde gegenüber nicht in gleichmäßiger, gerechter Weise gehandhabt werden. Sie macht auch keinen heilsamen Eindruck auf die unfreiwilligen Christen, die selbst nach einer Ausschließung von allen kirchlichen Gütern und Rechten nichts fragen. Anders in der engeren Sammlung, wo man „die, so sich nicht christlich hielten, kennen" und darum „strafen und [dadurch] bessern" könnte, weil sie eine „Ausstoßung" schmerzlich empfinden. Auch hier also redet Luther nicht als der Kirchenbaumeister, sondern als der Seelsorger. Die Tendenz der ins Auge gefaßten Kirchenzucht ist nicht die, eine Gemeinschaft zu erzielen, „die durch den Bann sich rein erhält",[2]) wie Sektierer es wollen, sondern die, zu bessern, seelsorgerlich fördernd einzuwirken.

Sodann könnte man von diesem Kreise ein „williglich gegebenes Allmosen" erzielen. Denn alle von widerwilligen Christen erhobenen Beiträge zu wohltätigen Zwecken sind nur ein trauriger Notbehelf, nicht christliche Liebestätigkeit. Soll aber in dieser engeren Sammlung Kirchenzucht geübt und sollen Geldbeiträge erhoben werden, so muß auch feststehen, wer dazu gehören will. Daher der Vorschlag Luthers, daß die einzelnen „sich mit Namen einzeichnen" sollen. Also, durch besondere Gottesdienste, durch Kirchenzucht und durch Anregung zu tätiger Liebe kann dieser Kreis so gefördert werden, wie es seinen besondern Bedürfnissen entspricht[3]).

---

[1]) Erl. 22, 231. [2]) So z. B. Köhler a. a. O. S. 217. [3]) Wie ist es zu verstehen, wenn Luther in diesem Kreise auch „taufen und das Sakrament empfahen" lassen will (Erl. 22, 230)? Da die Kinder der andern Gemeindeglieder selbstverständlich nicht ungetauft bleiben sollen, wird er als naturgemäß angesehen haben, daß die Kinder der der engeren Sammlung Angehörenden bei

Diesen Gedanken einer engeren Sammlung hat Luther weder je als unrichtig erkannt, noch auch praktisch ausgeführt. Als er im März 1527 erfahren hatte, daß ein Prediger in Zwickau einzelne Personen auf der Kanzel „unordentlich angriff", schrieb er dorthin an Hausmann, dies sei nicht zu dulden, da „solch Strafen der Person nirgend hingehört denn unter die Sammlung der Christen. Nun habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden".[1]) Er erwartet also, die vom Kurfürsten angeordnete Visitation werde erkennen lassen, daß in andern Gemeinden schon vorhanden ist, was in Wittenberg noch nicht zu finden ist, eine Anzahl soweit geförderter Christen, daß man sie zu einem Kreise zusammenschließen und in diesem eine Matth. 18 entsprechende Kirchenzucht üben könne.[2])

deren Zusammenkünften getauft werden. Will er aber zwei Abendmahlsfeiern einrichten, eine für den weiteren und eine für den engeren Kreis? (So K. Müller, Christliche Welt 1910, S. 532). Aber längst strebte er danach, daß nur die zum Abendmahl zugelassen würden, die nicht aus Gewohnheit, sondern aus innerm Antriebe dazu kommen. So muß er angenommen haben, daß dann, wenn die engere Sammlung zustande kommen würde, die Abendmahlsfeiern auf diese beschränkt werden würden. Gegen diese Annahme scheint freilich zu sprechen, daß die von ihm für die Massengemeinde vorgeschriebene Gottesdienstordnung auch das Abendmahl einschließt. Aber wäre die engere Sammlung zustandegekommen, so hätte Luther nicht nur für diese eine neue Gottesdienstordnung „bald gemacht", sondern auch die bisherige Ordnung in entsprechender Weise geändert. Doch dürfte der Umstand, daß er diese Fragen überhaupt nicht erwähnt, wieder beweisen, wie fern noch nach seiner Ansicht die Möglichkeit der Ausführung dieses ganzen Gedankens gelegen hat. [1]) Erl. 53, 400, vgl. Enders 6, 10, 5ff. [2]) Damit man nicht mit Drews (S. 66f.) das „wie wir hoffen" in Luthers Brief an Hausmann über Gebühr presse, ist zu beachten, was Hermelink (S. 486) treffend hervorhebt, daß der Gedanke der engeren Sammlung nur erwähnt wird „zur Abwehr von Mahnern und Drängern, die weitergehende Forderungen stellen", speziell von Hausmann. Doch darf hieraus auch nicht (mit Hermelink a. a. O. S. 486) gefolgert werden, daß der ganze Gedanke von der engeren Sammlung „nur ein Versuchsgedanke war, der nicht lange festgehalten wurde". Auch die Fassung Hermelinks, Luthers betreffende Äußerungen „nach 1523 seien alle auf fremde Anregung hin in limitierendem Sinne gemeint" (S. 314), bedürfte einer näheren Bestimmung, um nicht unrichtig zu sein. Daß Luther über diesen Gedanken, trotzdem er nach seiner Überzeugung noch nicht ausführbar ist, sich überhaupt ausspricht, haben andere, besonders Hausmann veranlaßt. Deren Pläne aber limitiert er wesentlich nur in dem Sinne, daß sie „noch

Dann zeigt ein Brief vom Jahre 1533, daß Luther auch damals eine „Ausstoßung“ nur in einem Kreise solcher, „die wahre Christen sein wollen“, für möglich hält [1]). Danach aber tritt dieser ganze Gedanke in den Hintergrund. Warum dies? Drews meint: „Weil er undurchführbar ist.“ [2]) Wenn wir ihn richtig verstehen, will er den Gedanken Luthers nicht als an sich unausführbar bezeichnen, sondern nur sagen, daß zu jener Zeit „die harten Tatsachen“ eine Ausführung unmöglich gemacht haben. Und dem stimmen wir zu: Er hat es nicht erlebt, daß sich „die Leute und Personen fänden“, die selbst eine derartige Einrichtung wünschten, ohne deren Vorhandensein hieraus nur eine „Rotterei“, eine Spaltung, entstehen würde. Einerseits ist es also nicht richtig, „in diesem Gedanken Luthers nur eine flüchtige, nicht ernst zu nehmende, unfertige und unreife Idee zu sehen“. Anderseits aber wird die ihn dabei beseelende Stimmung nicht zutreffend mit den Worten wiedergegeben: „Wenn nur wenigstens erst ein Teil der Parochialchristen zu einer christlichen Gemeinde sich organisierte! Wenn nur endlich eine Scheidung der rechten Christen von der großen unreifen Masse sich vollziehen wollte!“ [3]) Man beachte nur, wie ganz anders der Ton ist, in dem Luther von dieser Möglichkeit redet. Er, der doch wohl verstand, in stürmisch erregten Worten seinem zornigen Verdruß über mangelhafte Zustände und seinem heißen Verlangen nach einer Neuerung Ausdruck zu geben, schreibt in vollendeter Ruhe davon, daß die fragliche Einrichtung unter gewissen Verhältnissen freilich gut sein würde, daß nun aber einmal diese Verhältnisse noch nicht vorlägen. [4]) Und darum will er diese neue Einrichtung nicht. Was er will, ist die unter Gottes Leitung gewordene Volkskirche. Nicht aber, als ob diese sein Ideal wäre, sondern weil er faktisch in ihr seines Berufs warten soll. Was er gern sähe,

---

nicht“ realisiert werden könnten. Was er positiv aussagt, meint er selbst, und zwar ernstlich. Er schweigt später davon, weil er Wichtigeres zu tun hatte, als mit noch unausführbaren Plänen sich zu beschäftigen. [1]) Enders 9, 317, 25. [2]) Drews a. a. O. S. 68. [3]) So Drews a. a. O. S. 60. [4]) Nur bei der Schilderung der Gottesdienste, wie sie nach „rechter Art evangelischer Ordnung“ einzurichten sein würden (Erl. 22, 231, Abs. 1), bekommt sein Ton die Wärme dessen, der sich an einem schönen Bilde erfreut.

ist ein solches Erstarken des religiösen Lebens in ihr, daß sich innerhalb ihrer ein Kreis bilde, dem das geistliche Amt noch in besonderer Weise seelsorgerlich dienen könne und müsse. Nicht aber, als wäre dieser Kreis „das Ideal gewesen, das sich in die Seele Luthers eingegraben hatte“, so daß „es ihm Schmerzen gekostet haben mag, als er es aus seinen praktischen Zielen ausschalten mußte“.[1]) Vielmehr war sein praktisches Ziel nur die Mehrung von Glauben und Liebe, und danach bestimmten sich die an sich gleichgültigen Ordnungen und Einrichtungen, die er traf.

Man hat auch gefragt: „Wie verträgt sich dieses Gemeindeideal Luthers mit seinem Kirchenbegriff?“[2]) Einerseits kann von einem „diametralen Widerstreit“ zwischen den beiden[3]) keine Rede sein. Denn die wahre Kirche ist nach Luther die Gemeinschaft der Gläubigen, deren Umfang wir nicht festzustellen vermögen. Diese engere Sammlung aber hat einen erkennbaren Umfang, und sie soll nicht die Gläubigen umfassen,[4]) sondern die, welche „das Evangelium mit Hand und Mund bekennen“, mögen sie nun nach Gottes Urteil schon wahrhaft gläubig sein oder noch nicht. Darum aber ist es anderseits auch nicht richtig, zu sagen, „Luthers Gemeindeideal wachse aus seinem Kirchenbegriff heraus“.[5]) Denn Luther denkt eben nicht an „eine äußere Sammlung und ein Aktivwerden der *Gläubigen*“, denkt nicht daran, „die wahre Gemeinde sichtbar zu machen“. Darum verzichtet er auch nicht aus *dem* Grunde auf eine Realisierung seines Gedankens, „weil jeder derartige Versuch in der Praxis notwendig zu donatistischem Wesen hätte führen müssen“.[6]) Gewiß liegt bei jeder Bildung eines engeren Kreises

[1]) So Drews a. a. O. S. 68. [2]) So das. S. 69. [3]) So Gottschick, Luthers Anschauung von dem christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben, 1887, S. 14. [4]) Nur deshalb, weil Köhler (a. a. O. S. 215 f.) dem Reformator fälschlich zutraut, er wolle „eine gläubige Gemeinschaft bilden“, kann er auch ihm vorwerfen, „Luthers Kirchenbegriff sei nicht in der geistigen Glaubenssphäre geblieben, er sei in die allgemeine sinnliche Sphäre heruntergestiegen, er sei zu einer Versinnlichung der Kirche gekommen“. Man wolle dagegen beachten, mit welcher Vorliebe Luther im allgemeinen das Wort „die Gläubigen“ verwendet, und mit welcher Beharrlichkeit er es *vermeidet*, wenn er von den in die engere Sammlung Gehörenden redet. [5]) So Drews a. a. O. S. 69 ff. [6]) So E. Rietschl, a. a. O. S. 446.

in der Christenheit die Gefahr vor, daß die solchem Kreise Angehörenden sich für die einzig wahren Christen halten. Aber „notwendig" würde donatistisches Wesen nur dann eingetreten sein, wenn Luther zwei einander gegenüberstehende Kreise von Gläubigen und Ungläubigen hätte einrichten, und die ersteren von den „öffentlichen" Gottesdiensten ausschließen wollen. Wie oft aber hat er ausgeführt, daß auch die Gläubigen, also nun gar die, die nur „mit Ernst Christen sein wollen", noch einer „Reizung zum Glauben" bedürfen, was er als die Aufgabe der öffentlichen Gottesdienste bezeichnet. Nur das will er sagen, daß es Christen geben kann, die neben diesem ersten noch eines zweiten bedürfen, einer solchen Unterweisung und Anleitung, die auf die andern gar nicht oder schädlich wirken kann, weil ihnen damit ein religiöser Standpunkt zugetraut wird, den sie noch nicht innehaben.

Wo die donatistische Gefahr eingetreten ist, kann das verschiedene Verhalten der heutigen „Gemeinschaften" zeigen. Die einen wollen neben den öffentlichen Gottesdiensten noch eine besondere geistliche Förderung haben und enthalten sich eines richtenden Urteils über die religiöse Stellung der nicht zu ihrem engeren Kreise Gehörenden. Die andern sehen diese für ungläubig an und halten sich von den öffentlichen Gottesdiensten fern. So können gesunde Gemeinschaften sich für ihre Wünsche auf Luther berufen. Nur müssen sie dann auch prüfen, ob die Art, wie sie ihre Sonderzusammenkünfte einrichten, den Gedanken Luthers entsprechend ist. Als selbstverständlich hat er angenommen, daß auch diese Versammlungen von den ordnungsmäßig berufenen Amtsträgern geleitet werden. Ausdrücklich betont hat er, daß sich die betreffenden Personen „selbst finden und darum anhalten", also Gründungen und Werben zum Eintritt ausgeschlossen sein müssen, weil „sonst eine Rotterei daraus werden würde". Auch den Zweck solcher Sonderversammlungen hat er klar bestimmt: Was als „Reizung zum Glauben und Christentum", also als Erweckungspredigt zu bezeichnen ist, gehört nicht dahin. Vermutlich wird er die große Gefahr, die eine beständige Wiederholung dieser nur für andere bestimmten Gedanken vor solchem Kreise in sich schließt, erkannt haben: Sie dient nicht zu dem, was die ganze Tendenz dieser besonderen Gottesdienste sein soll, nicht

zur Förderung in dem schon vorhandenen religiösen Besitz, sondern zu einem sündhaften Sichbegnügen mit diesem.

Als das Ergebnis unsrer Prüfung der Frage, ob Luthers Kirchenideal die Einrichtung einer Gemeinde von wahren Christen gewesen ist, werden wir bezeichnen dürfen: Von einem Kirchenideal Luthers kann keine Rede sein, er hat vielmehr die Volkskirche als das Objekt des kirchlichen Handelns angesehen. Wohl aber hat er für den Fall, daß sich innerhalb einer Gemeinde dieser Volkskirche ein Kreis solcher, die „mit Ernst Christen zu sein begehren", herausbilden sollte, für zweckdienlich gehalten, deren besondres religiöses Bedürfnis durch besondre, neben den für alle berechneten öffentlichen Gottesdiensten einzurichtende Versammlungen zu befriedigen, und hat die Richtlinien, wie dies geschehen könne, angegeben. Dies also ist ein Vermächtnis des Reformators hinsichtlich der „Ordnungen" des Kirchentums.

Das Festhalten Luthers an der Volkskirche gewinnt durch eine doppelte Beobachtung noch größeres Gewicht, durch die Seufzer, die es ihm ausgepreßt hat, und durch die Opfer, die er dafür zu bringen bereit gewesen ist.

Wie jeder treue Geistliche hat auch er die schweren Übelstände, die eine Volkskirche mit sich bringt, tief empfunden. Oft genug war ihm, als könne er es nicht mehr ertragen, denen mit der Predigt dienen zu müssen, die gar nicht wirklich Christen sein wollten, daher diesen ihnen erzeigten Dienst als drückende Last empfanden: „Wenn ichs mit gutem Gewissen zu tun wüßte, möchte ich wohl dazu helfen, daß sie keinen Pfarrherrn oder Prediger hätten, und lebten wie die Säue, wie sie doch tun. Da ist keine Furcht Gottes oder Zucht mehr, weil des Papstes Bann ist abgegangen, und tut jedermann, was er nur will." [1]) „Wenn man ihnen predigte, daß sie frei und ledig wären von aller Last, das gefiele ihnen. Man soll ihnen predigen, was sie gerne hören und haben wollen. Wenn ichs mit gutem Gewissen unterlassen könnte, wollte ich lieber dafür ein Schreiber sein oder sonst meine Nahrung suchen." Trotzdem

[1]) Erl. 53, 386 f.

aber harrt er in dem Amt der Volkskirche aus. Denn „der, so droben ist, wollte die Leute gern selig haben. Und viele sind unter dem Haufen der Welt, die da noch sollen herzukommen und selig werden. Um derer willen muß man predigen.“[1])

Noch größere Opfer zu bringen war Luther bereit, wenn er dadurch ermöglichen konnte, daß „das Evangelium“ zu allen Christen hindringe. So glücklich er sich auch darüber fühlte, daß er nicht mehr in der „Mördergrube“ der römischen Kirche zu stehen brauchte, so war es doch „auch seiner Freudentrost einer, und nicht der geringsten einer, daß nicht er sich aus dem Papsttum getan [sich separiert habe]. Denn ich hielt fest bei der roten Hure, aber sie wollte mich nicht leiden und verbannete und stieß mich aus ihrer Rotte“.[2]) Und nachdem dies geschehen, ja noch nachdem er sich gezwungen gesehen hatte, ein neues Kirchentum neben dem römischen herzustellen, blieb er bereit, wieder der unter Papst und Bischöfen stehenden großen Volkskirche anzugehören, wenn nur der Fortbestand der evangelischen Predigt gesichert sei. Dies aber nicht, als fürchtete er eine Vernichtung der evangelischen Wahrheit durch die Macht Roms oder durch die unter Evangelischen sich zeigende Unbotmäßigkeit, daß er gegen diese eine Hilfe in der festgefügten Organisation des römischen Kirchentums zu finden gehofft hätte. Von solchen Gedanken, von denen wohl Melanchthon beunruhigt wurde, finden wir bei Luther nichts. Sein Motiv ist einzig die Überzeugung, in einer alle umfassenden Volkskirche werde das Evangelium auch leichter alle erreichen können. Freilich schwand die Aussicht auf eine Wiedervereinigung der beiden getrennten Kirchengemeinschaften immer mehr dahin, so daß er sie gar nicht mehr zu hegen wagte. Aber doch wollte er nichts unterlassen, was die Wiederherstellung eines alle umfassenden Kirchentums ermöglichen konnte. Er wußte, daß dies den Evangelischen Opfer auferlegen werde. Aber er erklärte sich bereit, sie zu bringen, um nur von Schuld frei zu sein, wenn die Predigt des Evangeliums auf das evangelische Kirchentum beschränkt bliebe. Da Luthers Verhalten dieser Frage gegenüber, wie wir später[3]) zeigen werden,

[1]) Erl. 45, 56 f. [2]) Erl. 31, 257. [3]) S. unten S. 157.

auch noch in andrer Beziehung bedeutungsvoll ist, heben wir einige seiner hierhergehörigen Äußerungen hervor.

Im Jahre 1530 richtet er eine „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg.“ [1]) Er bittet sie darum, die Predigt des Evangeliums nicht zu verfolgen, sondern zu gestatten: „Gebt uns das Evangelium frei zu lehren und laßt uns dem armen Volk, das fromm zu sein begehrt, dienen“. Unter dieser Bedingung will er selbst nach Kräften dafür wirken, daß die Bischöfe wieder ihre frühere Stellung einnehmen und auch in den evangelischen Gebieten das Kirchenregiment innehaben: „Könnt ihr den bischöflichen Zwang wieder anrichten, .. da will ich für meinen Teil auch getrost dazu helfen und raten.“ Die Bischöfe sollen dann wieder überall die notwendige kirchliche Ordnung aufrechterhalten, „sollen darein sehen, daß es recht zugehe“. „Ich kann es wohl leiden, daß sie Pfarren und Predigtstühle mit geistlichen Personen versorgen.“ [2])

Was kann Luther zu solchen Vorschlägen bestimmen? Nicht die Rücksicht auf die Evangelischen. Denn, so hebt er hervor, ihnen wird es nichts schaden, wenn die Bischöfe weiter „das Evangelium dämpfen wollen“: „Die Lutherischen bleiben wohl Meister, weil Christus bei ihnen und sie bei ihm bleiben, wenngleich Hölle, Welt, Teufel, Fürsten und alles sollte unsinnig werden.“ Und sie bedürfen keiner Hilfe oder Förderung durch den „bischöflichen Zwang“: „Von meinen und meiner gleichen [der Evangelischen] wegen dürft ihr nichts handeln [braucht ihr nichts zu verhandeln]. Denn der rechte Helfer und Ratherr hat uns und unsere Sache soweit gebracht und dahin gesetzt, da sie bleiben soll, und da wir's auch lassen wollen.“ [3]) Nur Eins bewegt ihn zu seinem Vorschlage, daß die Römischen und die Evangelischen wieder e i n Kirchentum bilden mögen: „Für e u ch und für das arme Volk, so noch unter e u ch unberichtet [in der evangelischen Wahrheit] oder je [in dieser Beziehung] ungewiß ist, da sorgen wir für und wollten ja gerne hie helfen mit Beten und Vermahnen, das Beste wir könnten.“ [4]) Eine alle um-

[1]) Erl. 24, 358 ff. [2]) a. a. O. S. 397 ff. [3]) a. a. O. 399 f. und 360. [4]) a. a. O. 361.

fassende Volkskirche bietet den Gewinn, daß die Heilswahrheit alle erreichen kann.

Im Mai 1532 verfaßt er gemeinsam mit Melanchthon für die Verhandlungen zwischen seinem Kurfürsten und dessen Theologen zur Vorbereitung des Nürnberger Tages ein Gutachten darüber, unter welchen Bedingungen die Evangelischen sich mit den Römischen wieder zu einer äußeren Kirchengemeinschaft vereinigen könnten.[1]) Dabei ist es bedeutsam, daß gerade die Partien dieses Aktenstücks die für unsere Frage wichtig sind, eigenhändig von Luther geschrieben sind. Er hat also in diesen Ausführungen nicht den Vorschlägen des weichen Melanchthon nachgegeben, sondern seine selbsteigene Ansicht ausgesprochen. Ist doch auch das Ganze nicht für die Öffentlichkeit berechnet, so daß man in den entgegenkommenden Vorschlägen nur die Absicht, den römischen Gegnern gegenüber als friedfertig zu erscheinen, lesen dürfte; sondern es ist für den Kurfürsten und dessen Ratgeber bestimmt, denen gegenüber Luther sich mit vollster Offenheit aussprach. Er beginnt: „In der Lehre, laut der (Augsburgischen) Konfession, kann und soll man nicht weichen.“ Es muß den Evangelischen zugesichert werden, daß sie bei ihrer Lehre bleiben dürfen. Dann aber handelt es sich um die zwei Fragen, ob „in Zerimonien und Brauch der Freiheit etwas zu weichen und nachzugeben sei“, z. B. ob die Evangelischen das Fasten und die Meßgewänder wieder einführen dürften; sodann, ob „den Bischöfen ihre Jurisdiktion und Obrigkeit zu gestatten sei über die Unsern“. Diese Fragen wurden von Evangelischen verneint, und zwar mit der Begründung, ein Nachgeben in solchen Beziehungen sei nur Brüdern gegenüber erlaubt, die Bischöfe und Katholiken aber seien nicht Brüder, sondern Feinde, ja Wölfe, denen gegenüber man sich auch nur als Feind erzeigen dürfe. Luther ist anderer Ansicht. Hinsichtlich der Zerimonien dürfe man den Wünschen der Bischöfe und Katholiken nachgeben, weil man dies nicht aus Rücksicht auf diese Gegner tun würde, sondern „um der frommen Leute willen, so unter ihnen wohnen und unsere Lehre

---

[1]) Erl. 54, 244 ff. Enders 9, 183 ff. Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas II, 349.

von Herzen lieb haben". Weil eine Wiedervereinigung mit der alten Kirche nicht ohne Nachgeben hinsichtlich der Zerimonien zu erreichen sei, und auf keinem andern Wege die Freilassung des Evangeliums in den katholischen Gebieten ermöglicht werde, solle man sich in dieser Beziehung die christliche Freiheit beschränken lassen. Also die Rücksicht auf das, was für die noch nicht zu den evangelischen Gemeinden Gehörenden das Beste sein würde, muß hier das Verhalten bestimmen.

Zu dem gleichen Zweck, so legt er weiter dar, können wir auch den katholischen Bischöfen „untertan sein", wenn diese „uns nicht zwingen, wider Gott zu tun, sondern unsere Lehre bleiben lassen". Freilich sind sie Wölfe. Aber wenn sie das Evangelium freilassen, sind wir ihnen „nicht als Wölfen, sondern als Bischöfen untertan". Wie man selbst Räubern, unter deren Gewalt man geraten sei, untertan sein dürfe, soweit sie nicht etwas gegen Gottes Wort geböten, „also ist auch hier nicht mehr denn ein äußerliches Gefängnis, so wir dermaßen die Jurisdiktion [das Kirchenregiment der katholischen Bischöfe] annehmen und leiden würden. Fürwahr, ich besorge, daß wir mit solcher Verweigerung der Jurisdiktion uns selbst in Lichte stehen und die Sachen allzu gewiß zuvor mit der Vernunft haschen und sichern. Gerade, als sollte Gott hierin nicht auch etwas tun können, mehr und anders, denn wir glauben oder gedenken; so doch die Sachen sein eigen sind, und er auch wohl besser dazu tun wird denn wir, so wir ihm nur vertrauen". Im Vertrauen also auf Gottes Hilfe will er alle Bedenken, die gegen die Schaffung eines alle umfassenden Kirchentums sprechen, beiseite legen. So wertvoll erscheint ihm die wirkliche Volkskirche.

Diese Ausführungen Luthers hat man schon so auffallend gegefunden, daß man angenommen hat, sie seien nicht ehrlich gemeint gewesen. Man stützt diese Vermutung mit dem Hinweis darauf, daß Luther hinzufügt, die katholischen Gegner würden schwerlich auf diese Pläne eingehen. Aber wenn die Evangelischen sich zur Unterstellung unter die Bischöfe bereit erklärten, so trügen die Römischen allein die Schuld an der Vereitelung der Einigungsbestrebungen. Dies hat man dahin gedeutet, als habe Luther zu einer Bereitschaft, Evangelische und Katholische in einem Kirchentum

vereinigt zu sehen, nur aus dem Grunde geraten, weil nach seiner Überzeugung die Römischen nicht auf die Bedingung, das Evangelium frei zu lassen, eingehen würden. Die Evangelischen würden also ihr Versprechen doch nicht zu erfüllen brauchen. Aber erstens lag solch ein hinterlistiges Operieren dem Charakter Luthers absolut fern. Zweitens würde er dann, wenn im Grunde auch er selbst die Wiedervereinigung der getrennten Kirchengemeinschaften nicht gewollt hätte, in diesem nur für seinen Kurfürsten und dessen Ratgeber bestimmten Gutachten nicht die einzelnen von Evangelischen gegen die Wiedervereinigung vorgebrachten Gründe ausführlich widerlegt haben. Er würde dann die Berechtigung dieser Bedenken konstatiert und geraten haben, den Römischen gegenüber sich zum Nachgeben hinsichtlich der Zerimonien und des Kirchenregiments bereit zu erklären, da sie doch nicht darauf eingehen würden, solchen hinterlistigen Gegnern gegenüber aber eine Kriegslist erlaubt sei.

Es hat also Luther den Gewinn, daß in einer möglichst viele umfassenden Volkskirche auch die evangelische Wahrheit möglichst viele erreichen könne, so hoch angeschlagen, daß er die dagegen sprechenden schwerwiegenden Bedenken aufgeben zu müssen gemeint hat.[1])

bb. Die Leitung des Kirchentums.

Weil in einem Kirchentum wie in jedem geordneten Gemeinwesen irgendwelche Ordnungen herrschen, also auch aufrechterhalten werden müssen, muß in ihm — abweichend von der wahren Kirche — auch „einer über den andern sein“. Wem soll nun diese Leitung, die heute (anders als in Luthers Sprachgebrauch) „Kirchenregiment“ genannt wird, zustehen? Ist es von Luther gewollt, daß das Kirchenregiment in der Hand der weltlichen Obrigkeit liegt? Oder hat er gar eine „Staatskirche“ gewollt? Oder aber hat er die fragliche Leitung andern Händen zu übertragen gewünscht, Bischöfen

[1]) Die Frage, warum Luther es in einer aus Evangelischen und Katholischen gemischten Volkskirche aushalten zu können meinen konnte, werden wir unten (S. 159 f.) aufwerfen.

oder der Einzelgemeinde? Hat er nur nicht seine Wünsche durchsetzen können?

„An den christlichen Adel deutscher Nation"[1]) wendet er sich i. J. 1520, mit dieser Bezeichnung die weltlichen Machthaber meinend, zu denen auch die Bischöfe gehörten. Zur Vermeidung mannigfacher Mißdeutungen ist vor allem scharf zu betonen, daß diese ganze Schrift nur einem Zweck dienen soll, dem Nachweise, daß ein die Übelstände in der Christenheit abstellendes Konzil notwendig und möglich ist. Indem er dann „die Stücke" aufzählt, die „man billig in den Konzilen sollte handeln",[2]) nennt er[3]) auch eine Anzahl solcher Mißstände, die auch ohne ein Konzil, unmittelbar durch die weltlichen Machthaber („von weltlicher Gewalt oder gemeinem Konzil") gehoben werden könnten. Die weltliche Obrigkeit als solche hat nach ihrem besondern Berufe die Pflicht, das leibliche Wohl ihrer Untertanen zu fördern, „die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen", also auch „Dieberei und Räuberei" zu verhindern, wer diese auch begehen mag, sollte es auch von den Leitern der Kirche geschehen. „Henken wir mit Recht die Diebe und köpfen die Räuber, warum sollten wir freilassen den römischen Geiz, der der größte Dieb und Räuber ist, der auf Erden kommen ist oder kommen mag?" (S. 305). Was Luther hier erwähnt, hat also mit der „Kirche" gar nichts weiter zu tun, als daß es die Obersten im Kirchentum sind, die sich solcher Dieberei auf dem weltlichen Gebiet schuldig gemacht haben. Was Luther hier fordert, würde auch dann gelten, wenn er sich an eine nichtchristliche Obrigkeit wendete. Wenn er aber doch hervorhebt, daß er zu christlichen Obrigkeiten rede, so will er damit nur sagen, daß ein Christ seine Berufspflicht kennen und ernst nehmen müsse. Anderseits standen ja gerade die Christen unter dem Einfluß der römischen Lehre. Daher konnte christlichen Fürsten das Bedenken nahe liegen, ob sie, die nicht zum Klerus gehörten, ein Recht zum Richten und Bestrafen von Klerikern besäßen. Darum zeigt er ihnen, daß der behauptete Gegensatz zwischen „weltlichem und geistlichem Stande" sinnlos

[1]) Erl. 21, 277 ff. [2]) a. a. O. S. 292 ff. [3]) von S. 293 „zum andern" an.

ist, und daß, ebenso wie der Klerus, so auch jeder andre Christ jedermann dienen soll, ein jeglicher nach seinem besondern Beruf, auch die weltliche Obrigkeit. Darum ist die mittelalterliche Doktrin, ein Geistlicher könne hinsichtlich weltlicher Vergehen nicht von einem Weltlichen gerichtet werden, falsch.[1])

Aber außer dieser der weltlichen Obrigkeit als solcher zukommenden Pflicht erwartet Luther von ihr noch eine zweite Leistung, und zwar diese deshalb, weil er zu dem „christlichen Adel" redet. Die weiteren heillosen kirchlichen Zustände können nur durch ein Konzil gebessert werden. Der Papst aber, dem die Berufung eines solchen zukäme, will natürlich davon nichts wissen. In solcher „Not" soll jeder Christ, der es vermag, „dazu tun, daß ein rechtes, freies Konziel werde". Dies aber vermag am ehesten die Obrigkeit. Dies also, was nicht zu ihrem obrigkeitlichen Berufe gehört, erwartet er deshalb von den Fürsten, weil sie als Glieder der Christenheit zu deren Reformation nach Kräften beizutragen willig sein müssen und vermöge ihrer einflußreichen Stellung dazu imstande sind.[2]) Mit andern Worten: Weil sie membra ecclesiae praecipua sind. Dies aber will nicht besagen, daß sie in kirchlicher Beziehung hervorragen, sondern daß sie solche Glieder der Kirche sind, die vermöge ihrer obrigkeitlichen Stellung größere Macht besitzen als andre. Nicht also soll die Obrigkeit die kirchlichen Angelegenheiten selbst regeln, sondern nur den dazu Berufenen die Möglichkeit einer solchen Regelung verschaffen, — wie dann, wenn ein Feuer in einer Stadt ausgebrochen ist, der Bürgermeister aber aus irgendeinem Grunde nicht seiner Pflicht nachkommt, jeder Bürger schuldig ist, die zum Löschen des Feuers Verpflichteten hierzu „zu bewegen und zu berufen".[3]) Wie hier die Liebe zu der Stadt, der man angehört, zum Eingreifen in der Notlage bewegen muß, so muß die Liebe zur Christenheit, deren Glied auch die Obrigkeit ist, zu jenem Liebesdienst bestimmen.

---

[1]) a. a. O. S. 284 f. [2]) Auch die Worte Erl. 21, 290: „Die Obrigkeit soll ihr Amt und Werk, das sie von Gott haben über jedermann, lassen frei gehen, wo es not und nütz ist zu gehen", besagen nur, daß die Obrigkeit einen auf alle sich erstreckenden Einfluß besitzt, diesen daher auch zum Besten der Kirche gebrauchen soll (vgl. Holl a. a. O. S. 10 f.). [3]) a. a. O. S. 290.

Die Frage aber, ob die Obrigkeiten, an die Luther sich in seiner Schrift „an den christlichen Adel" wendet, solche Liebe wirklich besitzen, ob in ihnen die Quelle der Liebe sprudelt, d. h. ob sie wahrhaft gläubig sind, berührt Luther durchaus nicht. Anders urteilt Drews, der, wie wir sahen, für Luthers Kirchenideal die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen hält. Dieser Auffassung scheint ja zu widersprechen, daß Luther hier die doch gewiß nicht ausnahmslos wahrhaft gläubigen Fürsten zu einer wichtigen Tätigkeit zum Besten der Kirche auffordert. Diesen Widerspruch gegen seine Ansicht sucht Drews durch die Behauptung aus dem Wege zu räumen, Luther schreibe hier „das Reformamt in der Kirche der Obrigkeit nicht als einem Gliedmaß der äußern Christenheit zu, sondern als einem rechten, treuen Gliede des Körpers Christi, der wahren Gemeinde Christi": „Luther nahm" in der „Naivetät" des „weltunerfahrenen, optimistisch gerichteten Mönchs" „die weltliche Obrigkeit als wahrhaft gläubig an".[1]) Aber wie ist dies vorstellbar, wenn doch Luther in derselben Schrift von den Fürsten auch schreibt: „Sie leben auch und regieren, daß es wohl besser taugte".[2]) Und der Ton der Einleitung zu dieser Schrift zeigt klar, daß er durchaus nicht von naivem Optimismus erfüllt ist, sondern nur als „ein geschworener Doktor der Heiligen Schrift seinem Eide genug tun will", auch auf die Gefahr hin, daß ihm sein Unternehmen „nicht gelinge".[3]) Er will den Fürsten nur vorhalten, was ihre Pflicht darum ist, weil sie durch die Taufe zu Christen und damit „wahrhaft geistlichen Standes" geworden sind. Diese Pflicht steht fest, auch wenn sie sich ihrer bisher noch nicht bewußt geworden waren, auch wenn sie noch nicht wahrhaft gläubig waren. Sie sollen sie kennen. Darum mahnt er sie daran. Es ist ein Charakteristikum Luthers, das zu tun, was er für seines Berufs hält, ohne zu fragen, ob es den gewünschten Erfolg haben wird. Treffend bemerkt Holl: Aus dem Sermon von guten Werken (Erl. 20, 267) sieht man, daß er auf ein Konzil so gut wie keine Hoffnung setzt, und trotzdem hält er es für seine Pflicht, in der Schrift

[1]) Drews a. a. O. S. 18. 9. 21. [2]) Erl. 21, 360. [3]) Das. S. 277 f.

an den christlichen Adel auf diesen Weg zur Rettung der Kirche hinzuweisen". [1])

Dieser Anschauung über die Pflicht der christlichen Obrigkeit den Bedürfnissen des Kirchentums gegenüber ist Luther stets treu geblieben. Wenn er etwa später von seinem Kurfürsten die Veranlassung einer Visitation erwartet, so soll er dies nicht tun als durch seinen obrigkeitlichen Beruf dazu verbunden. Denn „nach weltlicher Obrigkeit" ist er „nicht schuldig", so vorzugehen, sondern nur „aus christlicher Liebe". Nur als dasjenige Glied der Christenheit, das vermöge seiner Liebe zu dieser ihr zu dienen wünscht, und das vermöge seiner hohen Stellung Einfluß genug besitzt, um das, was die Bischöfe von Berufs wegen tun sollten, aber nicht tun, ins Werk zu setzen. Und nicht soll der Kurfürst selbst nach seinem Wohlbefinden kirchliche Anordnungen treffen, sondern er soll nur „etliche tüchtige Personen zu solchem Amt fordern und verordnen". [2]) Es liegt also das, was er jetzt von seinem Kurfürsten erbittet, auf der gleichen Linie wie das, was er in der Schrift an den christlichen Adel von diesem gewünscht hatte: Die Fürsten sollen ihren weitgehenden Einfluß zur Veranlassung solcher Maßnahmen verwenden, durch die den kirchlichen Organen eine Ausübung der ihnen zukommenden Tätigkeit ermöglicht und erleichtert wird. Sie sollen die äußeren Hindernisse, die dem im Wege stehen, aus dem Wege räumen.

Oder sollte Luther die Grenze zwischen dem, was ein christlicher Fürst als weltliche Obrigkeit, und was er als Glied der Christenheit zu tun hat, doch mit dem verwischt haben, was er über die Pflicht der Obrigkeit, einer Lästerung Gottes zu wehren, gesagt hat? Hat er ihr hiermit einen Übergriff in das rein kirchliche Gebiet zugemutet? Es handelte sich darum, ob man die Darbringung des Meßopfers dulden dürfe, wenn man dies als Gotteslästerung erkannt habe. Denn eine solche liegt nach Luthers fester Überzeugung vor: „Ist das nicht gelästert und geschändet genug, daß sich da ein sündiger Mensch unterstehet, Brod und Wein zu nehmen und opfern für die ganze heilige Christenheit? Das heißt dich je der

[1]) Holl a. a. O. S. 13. [2]) Erl. 23, 6.

Teufel reden. Wenn jemand die Augen recht auftäte und solche greuliche Gotteslästerung ansähe, so täglich in aller Welt geschieht, sollte ihm doch das Herz zerspringen".[1]) Darum ist es Pflicht jedes Christen, „mit Ernst zu bitten, daß Gott den Greuel [der Messe] in aller Welt hinwegnehme und ausrotte". Die Obrigkeit aber „ist schuldig, solche öffentliche Gotteslästerung zu verwehren und strafen". Denn diese Lästerung geschieht jetzt nicht unbewußt, sondern „wissentlich", weil „durch Gottes Wort und Gnade solcher Greuel an den Tag kommen ist". Sie wird nur aus Geldgier fortgesetzt. Und sie wird in dem für alle bestimmten Gottesdienst begangen, also „so öffentlich, als wenn ein Bube auf der Gasse lästert". Ebenso wie dies von der Obrigkeit verhindert und bestraft werden muß, ebenso wie sie dem öffentlichen Ärgernis, das die Wittenberger Stiftsherrn durch ihr öffentliches Unzuchtleben geben, wehren muß, ebenso wie sie öffentliche Meineide zu bestrafen verpflichtet ist,[2]) ebenso soll sie auch die öffentliche Lästerung Gottes in der Messe verbieten. „Niemand kann und darf zur Frömmigkeit und zum Glauben gezwungen werden, aber öffentliche Schandtaten müssen abgetan werden."[3]) „Sie mögen in ihren Kammern anbeten und dienen, wem sie wollen und wieviel Götter sie wollen, öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern und die Leute verführen."[4])

Auf Grund welches Rechtstitels ist die Obrigkeit hierzu verpflichtet? Eben als weltliche Obrigkeit, als Inhaberin der „ordentlichen Gewalt". „Durch ordentliche Gewalt kann man diese Gotteslästerung abtun."[5]) Nicht die Rücksicht auf die Kirche soll dazu bestimmen, sondern die Sorge für das Volk. Nicht als Glied der Gemeinde soll ein Fürst dieser zu dienen, sondern als weltliche Obrigkeit das Gemeinwohl vor Schädigung zu bewahren suchen. Denn bewußte Gotteslästerung läßt Gott nicht ungestraft. Er „wird nicht durch die Finger sehen", sondern „mit greulichem Ernst beide, die Lästerer und so dazu verwilligen, strafen, daß ihnen zu schwer sein wird".[6]) Wie alles bewußte Böse nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe schadet, insofern es Gottes Strafe provoziert,

---

[1]) Erl. 29, 119. [2]) Enders 5, 272, 38. [3]) Erl. 29, 115. 132 f. Enders 4, 54, 18. 22. [4]) Erl. 53, 369. [5]) Erl. 29, 133. [6]) Das.

wie es darum, soweit es öffentlich hervortritt, von der Obrigkeit als der Förderin des leiblichen Wohls verhindert und bestraft werden muß, so auch alle öffentliche Gotteslästerung, also auch die Darbringung des Meßopfers, wenn dieses als „verdammlich“ erkannt ist. Keineswegs also denkt Luther mit diesen Ausführungen daran, die Befugnisse der Obrigkeit ins Geistliche hinein zu erweitern.[1])

Wir wenden uns zu der Frage, was Luther bewogen hat, dem Träger der obrigkeitlichen Gewalt als einem Gliede der Christenheit ein Handeln zum Besten des Kirchentums zuzumuten, und damit zu der Frage, ob dies nach den spezifisch reformatorischen Grundsätzen statthaft war oder wohl gar als das Ideal zu bezeichnen ist.

Weit verbreitet ist die Ansicht, der eigentliche Grund für jenes Vorgehen Luthers sei die Beibehaltung einer mittelalterlichen Anschauung durch ihn gewesen. Das Mittelalter nämlich kennt, wie Karl Müller es formuliert hat, „nicht zwei große, selbständige, nur vielfach ineinander geschlungene Gebilde, bürgerliche Gesellschaft und Staat auf der einen, Kirche auf der andern Seite, sondern nur ein großes Gemeinwesen, das nach zwei Seiten hin leben, atmen, sich betätigen muß“, kennt nur *einen* Körper, „die Christenheit“.

---

[1]) So treffend Holl a. a. O. S. 35. Der Widerspruch zwischen den obigen Ausführungen Luthers, wonach der Kurfürst den Wittenberger Stiftsherren die gotteslästerliche öffentliche Meßfeier verbieten soll, und der von Luther den Stiftsherren gegenüber ausgesprochenen Behauptung, in dieser Frage habe der Kurfürst nichts zu gebieten, ist nur ein scheinbarer. Wenn die Stiftsherrn für ihre Beibehaltung des Meßopfers sich darauf berufen, der Kurfürst habe eine Änderung des bisherigen Gottesdienstes untersagt, so sind sie darum noch nicht berechtigt, etwas, was sie selbst als Unrecht erkannt haben, weiter zu tun. „Ich rede jetzund mit eurem *Gewissen*“. Von dem, was unser Gewissen uns als unsere Pflicht bezeugt, kann kein Mensch uns dispensieren. „Was geht uns in diesem Fall des Fürsten Befehl an? Der Fürst ist ein weltlicher Regent, welchem gebührt, das Schwert, nicht das Predigtamt zu versorgen.“ (Erl. 53, 179. 17, 57. Weim. 12, 649.) Anderseits aber, weil der Fürst das Schwert führt, soll er dann, wenn er „durch Gottes Gnade gewißlich unterrichtet ist, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich ist“ (Erl. 53, 368), wie alle öffentliche Gotteslästerung, so auch diese untersagen. Drews hat jenen scheinbaren Widerspruch nicht zutreffend gelöst (a. a. O. S. 90), K. Müller dagegen richtig (a. a. O. S. 27).

„Jede der beiden Sphären hat ihr eigenes Regiment, ihre Obrigkeit, die weltliche und die geistliche Gewalt." [1]) Weil nun nach Sohm „in der Lehre Luthers die mittelalterliche Vorstellung von den beiden Schwertern, welche über die Christenheit gesetzt sind, noch mit ungebrochener Kraft nachwirkt", darum soll „der von der Kirchengewalt regierten Christenheit nicht bloß der Fürst als Einzelperson, sondern der Fürst als Träger der obrigkeitlichen Gewalt (der weltlicheh Gewalt) angehören". Darum soll „die Obrigkeit zugleich eine bestimmte Stellung in der Kirche d. h. in der Christenheit als einem geistlichen Gemeinwesen einnehmen". [2]) Von dieser Ansicht aus ist Rieker zu der Behauptung gekommen: „Das Ideal der Reformatoren war keineswegs eine dem Staat gegenüber unabhängige, selbständige Kirche, sondern ein Gemeinwesen, das in unauflöslicher Einheit beides ist: Kirche und Staat." „Hierfür würde sich am ehesten noch der Ausdruck ‚Staatskirchentum' empfehlen, insofern man damit die Vorstellung einer ausschließlichen rechtlichen Organisation des gesamten öffentlichen Lebens eines Volkes verbindet und dabei das kirchliche Leben lediglich als eine Seite des gesamten Lebens (des Staatslebens) auffaßt. Jedenfalls fällt die Anschauung Luthers unter den weiteren Begriff des ‚christlichen Staats'." [3])

Wir können weder Sohm, noch gar Rieker zustimmen. Freilich hat Luther jene Anschauung von der einheitlichen Christenheit mit ihren zwei Gewalten geerbt, und tatsächlich bestand zur Zeit seines Auftretens diese einheitliche Größe. Daher ist es selbstverständlich, daß zunächst auch er noch einigemal den herkömmlichen Sprachgebrauch verwandte, zumal dann, wenn er nicht sowohl eine theologische, nicht eine dogmatische Darlegung lieferte, sondern eine wesentlich für Nichttheologen berechnete, zu praktischen Reformen ermahnende Schrift — wie die „an den christlichen Adel" — ausgehen ließ. Aber er bedient sich jener herkömmlichen Ausdrucksweise nur ebenso wie etwa ein Anhänger der kopernikanischen Weltanschauung noch von Sonnenaufgang und -Untergang redet. Er selbst teilt jene Auffassung nicht mehr.

[1]) Karl Müller a. a. O. S. 4. 6. [2]) R. Sohm, Kirchenrecht S. 558.
[3]) Rieker a. a. O. S. 71.

Denn erstens ist seine Anschauung von dem, was er mit dem herkömmlichen Ausdruck als geistliche und als weltliche Gewalt bezeichnet, eine neue geworden, weil er auch jeden andern Beruf als dem Gemeinwesen dienend ansieht, auch den der „Schuster, Schneider, Bauern“. Er kennt nur eine Fülle von Berufsarten, zu denen auch der der geistlichen und der der weltlichen Obrigkeit gehört. Zweitens ist für ihn der Leib oder Körper Christi nicht mehr die Masse der Getauften, sondern nur derer unter ihnen, die glauben. Damit ist die einheitliche Christenheit aufgelöst. Sie existiert nur noch dem bloßen Anschein nach. Denn vor seiner Schrift „an den christlichen Adel“ ist die „vom Papsttum zu Rom“ ausgegangene, in der er mit vollster Klarheit und Schärfe lehrt, daß es nach der Heiligen Schrift nur eine einzige Christenheit gibt, nämlich „die Versammlung aller Christgläubigen auf Erden“, „all derer, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben“. „Die Christenheit ist eine geistliche Gemeinde, die unter die weltliche Gemeinde nicht mag gezählt werden.“ [1]) Freilich fügt er hinzu, der Name „Christenheit“ werde auch noch in „andrer Weise“ gebraucht. Zugleich aber erklärt er dies für einen gefährlichen Mißbrauch. [2]) Und auch bei dem Ausdruck „äußerliche Christenheit“ nimmt er das Wort „Christenheit“ keineswegs in demselben Sinne wie das Mittelalter, nicht als jenes die kirchliche und die bürgerliche Gemeinschaft umfassende Gemeinwesen, sondern als das an äußerlichen Ordnungen erkennbare und durch sie abgegrenzte Kirchentum, zu dem „alle gehören, die im äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftig gründliche Christen oder nicht“. [3]) Er kennt also

---

[1]) Erl. 27, 96. 100. [2]) Vgl. oben S. 6f. [3]) Erl. 27, 102. Wenn Karl Müller (S 8) auch hier bei Luther den mittelalterlichen Gedanken findet, „die eine Christenheit habe ihr doppeltes Leben, das eine innerliche, das sich im Unsichtbaren, das andere äußerliche, das sich im Sichtbaren bewegt“, so meint ja Luther unter der sichtbaren Gemeinschaft eben nicht die bürgerliche, sondern die kirchliche. Und wenn Müller meint, Luther schildere hier, „wie diese äußere und innere Christenheit nicht zwei Körper darstellen, sondern nur einen, der ein doppeltes Wesen und Leben habe, wie der eine Mensch nach Leib und Seele“, so lesen wir hier bei Luther nirgends ein solches „nicht — sondern“, und Luther bezeichnet nicht „die innerliche und äußerliche Christenheit“ als „einen Körper“, sondern er vergleicht das Verhältnis dieser beiden zueinander mit dem von

zwei Bedeutungen des Wortes „Christenheit“, die richtige, wonach diese alle wahrhaft Gläubigen umfaßt, und die falsche, wonach sie alle Getauften in deren kirchlicher Beziehung umfaßt, nicht aber noch eine dritte, die mittelalterliche, wonach sie das kirchliche und das bürgerliche Gemeinwesen in sich schließt.

Wenn er nun bald darauf, wahrscheinlich sogar teilweise gleichzeitig, die Schrift „an den christlichen Adel“ verfaßt, durch die er Schäden nicht nur auf dem geistlichen, sondern auch auf dem weltlichen Gebiet abstellen möchte, und in der er sich an solche wendet, die noch die mittelalterliche Ausdrucksweise gewohnt sind, so ist es nichts weniger als auffallend, daß auch er sich noch bisweilen dieser Ausdrucksweise bedient. Daraus folgt keineswegs, daß seine eigene Anschauungsweise noch die mittelalterliche ist.

Freilich hat man dies als positive Behauptung in einem Ausspruch von ihm in dieser Schrift „an den christlichen Adel“ zu finden gemeint. Besonders Rieker beruft sich gern auf Luthers

Seele und Leib. Er verbindet also nicht das bürgerliche und das kirchliche Gemeinwesen zu einem „Christenheit“ genannten Körper. Auch Müller gibt richtig an, Luther habe hier „bei der leiblichen oder äußerlichen Christenheit nicht wieder auch die bürgerliche Verkehrsgemeinschaft herangezogen“. Aber dann dürfen auch nicht wir sie hereinziehen, da es sich ja gerade um die Frage handelt, ob er hier unter „Christenheit“ etwas auch die bürgerliche Gemeinschaft Umfassendes gemeint hat. Diese aber hat Luther direkt ausgeschlossen, indem er sagt, die Christenheit werde „regiert durch das geistliche Recht und Prälaten“, also das kaiserliche Recht und die weltliche Obrigkeit nicht nennt (Erl. 27, 102). — Auch auf den sermo de virtute excommunicationis dürfte sich Müller (S. 7) nicht mit Recht für seine Ansicht berufen. Denn wenn Luther hier als weitere Folgen des (großen) Banns auch den Ausschluß von der Gemeinschaft irdischer Güter erwähnt, des Verkehrs [so wird usus hier zu übersetzen sein], des Gesprächs, der Wohnung, des Begräbnisses, so sagt er damit nicht, daß nach seiner Ansicht derartiges zum Leben der „Christenheit“ gehört, sondern er konstatiert nur die Tatsache, daß die damaligen Machthaber dem kirchlichen Bann auch solche Folgen gaben (Erl. opp. var. arg. 2, 307). Ja, die von ihm gewählte Ausdrucksweise kann eher bezeugen, daß er selbst schon bestimmt zwischen kirchlichen und bürgerlichen Folgen des Banns und zwischen kirchlicher und bürgerlicher Gemeinschaft klar unterscheidet, weil er schreibt: „Die leibliche Gemeinschaft ist [in Wahrheit nur] Gemeinschaft an denselben Sakramenten, welche aber noch weiter hinaus ausgedehnt wird bis auf die Gemeinschaft an den Dingen des Verkehrs“ usw.

Worte: „Denn Christus hat nicht zwei Leiber, noch zweierlei Art Körper, einen weltlichen, den andern geistlichen. Ein Haupt ist er, und einen Körper hat er." [1]) Doch dieses Wort gehört gar nicht hierher. Denn unter den „zwei Körpern", deren Vorhandensein Luther leugnet, ist nicht das gemeint, was wir „Staat und Kirche" zu nennen pflegen, was zu jener Zeit „weltliche und geistliche Gewalt" genannt wurde, sondern die römische Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Stand, von Klerikern und Laien. Was Luther mit dem „einen Körper" behaupten will, ist nur dieses, daß alle wahren Christen, welches Standes und Berufes sie auch sein mögen, Glieder an dem einen Leibe sind, dessen Haupt Christus ist.

An einer andern Stelle meint man bei Luther die direkte Behauptung zu lesen, das Amt der weltlichen Obrigkeit schließe deren „Beteiligung am Kirchenregiment ein", „die weltliche Gewalt habe auch in der Christenheit als geistlicher Gemeinschaft (der Kirche) einen Beruf zu erfüllen". Denn, so sage Luther, „die weltliche Obrigkeit (nicht blos der Fürst als Privatperson) sei ein Glied des christlichen Körpers, ihr Amt gehöre und sei nütze der christlichen Gemeinde" [2]). Es handelt sich um die Worte in der Schrift „an den christlichen Adel": „Dieweil denn nun die weltliche Obrigkeit ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nütze sei der christlichen Gemeinde." [3]) Will man aber aus diesen Worten herauslesen, die weltliche Obrigkeit als solche sei „am Kirchenregiment beteiligt", dann hat Luther das Gleiche auch von dem Schuster als solchem behauptet. Denn er schreibt weiter: „Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und sind doch alle gleich geweiht Priester und Bischöfe. Und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein" [4]). Luther sagt aber auch, inwiefern die weltliche Gewalt der Gesamtheit nützlich sein soll: „Die weltliche Obrigkeit hat das Schwert und die Rute in der Hand, die Bösen damit zu

[1]) Erl. 21, 283. [2]) So R. Sohm, Kirchenrecht S. 549. 566. [3]) Erl. 21, 282. [4]) Erl. 21, 283.

strafen und die Frommen zu schützen." Dieses ihr Amt soll sie als einen dem Gemeinwesen zu erzeigenden Dienst ansehen. Wenn Luther hierbei hervorhebt, daß auch die weltlichen Fürsten ebensogut wie die sogenannten Geistlichen durch Taufe und Glauben „Priester" seien, so will er damit nur dem römischen Irrtum wehren „als stünden sie zu tief unter dem sogenannten „geistlichen Stand", um diesen wegen begangenen Unrechts strafen und die Frommen gegen ihn schützen zu dürfen[1]). Es ist also nur davon die Rede, daß das weltliche Strafamt der Obrigkeit sich über alle ihre Untertanen ausnahmslos erstrecke. Von der „Christenheit als geistlicher Gemeinschaft" ist nichts gesagt.

Ganz anders, so hörten wir schon,[2]) begründet es Luther, warum er den weltlichen Machthabern neben ihrer weltlichen Tätigkeit noch einen dem Kirchentum zu leistenden Dienst zumutet. Jeder, der „ein treues Glied" des Kirchentums sein will, soll diesem zu dienen bereit sein. Und tatsächlich diesen Dienst leisten soll der, „welcher es am ehesten kann". Nun aber „vermag dies niemand so gut" als der Christ, der die weltliche Gewalt innehat. Folglich soll er etwas tun. Würde es sich um einen solchen dem Kirchentum zu erweisenden Dienst handeln, zu dem Gelehrsamkeit oder Reichtum erforderlich ist, so würde Luther die Gelehrten oder die Reichen aufrufen. Weil es aber darauf ankommt, ein unumgänglich notwendiges Konzil zu berufen oder eine Visitation der Gemeinden zu veranlassen, so wendet er sich an diejenigen Glieder des Kichentums, die vermöge ihrer obrigkeitlichen Stellung einen Einfluß besitzen, wie ihn kein anderer auszuüben vermag. Nur die Obrigkeit vermag dem unberechtigten Widerstand des Papstes gegen den Zusammentritt eines „recht freien Konzils" zu überwinden. Nur wenn die Obrigkeit Männer ernennt und mit der Vornahme einer Visitation beauftragt und deren Anordnungen gutheißt, wird ihnen Folge geleistet werden.

Sodann ist ein Zweites zu beachten, wenn man Luthers Ansicht, daß „niemand so gut" wie die Obrigkeit zu helfen vermöge, richtig bestimmen will. Bei der Visitation kam es ja auch, und

[1]) So Erl. 21, 284. [2]) S. oben S. 109. 111.

nicht nur nebensächlich, vielmehr zu allererst ausschließlich [1]), darauf an, das Vermögen des Kirchentums diesem zu erhalten. Soweit es durch die neuen Verhältnisse herrenloses Gut, nach dem sich unberechtigte Hände ausstreckten, geworden war, mußte es von der Obrigkeit verwaltet und seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zugeführt werden. „Denn", schreibt Luther, „sich es sonst niemand annehmen soll." [2]) Sodann erforderte die Visitation pekuniäre Ausgaben, die der Landesfürst zu übernehmen vermochte. Daher erklärt sich der Kurfürst in seinem Schreiben vom 26. November 1526 dazu bereit, „die Kosten" zu tragen [3]). Auch über die zur Vornahme der Visitation erforderlichen Beamten verfügte nur der Kurfürst. [4]) Es ist also irreführend, zu sagen, nach Luther müsse die weltliche Gewalt die äußere Ordnung in der Kirche herstellen, weil nur sie die hierfür nötige „Zwangsgewalt" besitze. Was hiermit gemeint ist, wird richtiger von Holl formuliert, Luther betone „die öffentliche, von jedermann anzuerkennende Stellung" des Landesherren, „der Fürst dürfe erwarten, daß man auf ihn hört und ihm beitritt". [5]) Doch muß dieser Gedanke durch die soeben von uns erwähnten weiteren Gründe ergänzt werden. Von „Staatskirche" kann also keine Rede sein, sondern nur von einer Tätigkeit eines Nichtgeistlichen zum Besten des Kirchentums.

Wie aber haben wir Luther zu verstehen, wenn er solchen Liebesdienst mit der Begründung erbittet, die Not erfordere es? Dieser Wendung bedient er sich sowohl damals, als es sich um die Berufung eines recht freien Konzils, wie später, als es sich um die Veranstaltung einer Visitation handelte. An sich nun kann jene Wendung nach Luthers Sprachgebrauch zweierlei bedeuten, entweder: Die Verhältnisse sind so völlig abnorm, daß man schon zu einem

[1]) Vgl. Erl. 53, 331. [2]) Erl. 53, 387. [3]) Enders 5, 408, 25. [4]) Daselbst. [5]) Holl a. a. O. S. 11. Dagegen dürfte Holl nicht mit Recht den von Luther hier nicht erwähnten Gedanken in den Vordergrund rücken, wenn er schreibt, „die weltliche Gewalt sei an der Aufrechterhaltung der Weltordnung, die in der Kirche ihr Ziel hat, stärker beteiligt als irgendein anderes Amt außer dem geistlichen. Daraus erwachse für den christlichen Fürsten die Pflicht, der notleidenden Kirche beizuspringen" (a. a. O. S. 27). Denn Luther schreibt, jeder Christ habe diese Pflicht, kein anderer aber könne ihr so genügen wie der Fürst.

verzweifelten Mittel greifen muß. Dann hat Luther etwas ganz andres gewünscht, nur in der Not sich nicht anders zu helfen gewußt. Oder sie kann nur besagen wollen: Es handelt sich um etwas Notwendiges, es muß etwas getan werden. In diesem Falle ist es Luther im Grunde gleichgültig, wie der Not abgeholfen wird, und er betritt einen ihm möglich scheinenden Weg ohne jedes Bedauern, ohne erst auf ein Ideal verzichten zu müssen. In der Regel versteht man ihn in dem ersteren Sinne. So die, welche eine Leitung der äußeren Angelegenheiten durch Glieder des geistlichen Standes, durch Bischöfe, als das auch von Luther einzig für normal Gehaltene ansehen, und die, welche den Gemeinden größere Freiheit verschaffen möchten.

Aber eine genauere Prüfung der Stellen, an denen Luther die Obrigkeit mit dem Hinweis auf die vorliegende „Not" zum Handeln zu bewegen sucht, lehrt klar, daß er darunter nicht das Versagen des Papstes bez. der Bischöfe verstanden hat, in welchem Falle er in einer Art von Verzweiflung einen ihm selbst fatalen Schritt getan hätte. Die „Not" besteht vielmehr in den in der Christenheit bzw. dem Kurfürstentum Sachsen ans Licht getretenen heillosen Zuständen; ebenso wie in den von Luther verwandten Gleichnissen die Not darin besteht, daß ein Feuer ausgebrochen ist oder Feinde hereingebrochen sind. Die Abwesenheit des Bürgermeisters wird nur deshalb erwähnt, weil sie zur Folge hat, daß nun jeder, der es vermag, der Not wehren muß. Ebenso liegt eine Not in der Kirche vor, der jeder nach Möglichkeit deshalb abhelfen soll, weil die nach der bisherigen Ordnung zunächst dazu Verpflichteten versagen.[1]) Nicht also nennt Luther dieses Versagen des Papstes und der Bischöfe die Not, der durch einen Notbehelf abgeholfen werden müßte.

Doch, bezeichnet nicht Luther die Fürsten nach ihrem dem Kirchentum zu leistenden Dienst als „Notbischöfe" und damit die Überlassung dieses Dienstes an sie als bloßen Notbehelf? Man hat aus dieser Bezeichnung hochwichtige und fast entgegengesetzte

---

[1]) Vgl. Erl. 21, 290, Z. 4 ff. 53, 331, Z. 20. 337, Z. 23. 387, Z. 14 u. 30. 388, Z. 1 u. 5.

Folgerungen gezogen. Denn der Ausdruck „Notbischof" kann in zwiefacher Weise über seinen eigentlichen Sinn hinausgepreßt werden, indem man entweder Notbischof oder Notbischof betont. Man kann zunächst in „Notbischof" lesen, der Fürst sei ein wirklicher Bischof, ein Nachfolger der mittelalterlichen Bischöfe. Aber daß dies unmöglich ist, lehrt schon eine Erinnerung an das, was Luther immer wieder den Bischöfen seiner Zeit als ihre eigentliche Aufgabe vorgehalten hat: „Predigen, Taufen, Binden und Lösen die Sünde, trösten und helfen den Seelen zum ewigen Leben".[1] Nur eine einzige der vielen dem Bischof zustehenden Tätigkeiten hat er seinem Kurfürsten zugemutet, die Visitation der Gemeinden. Und auch diese nur in der Weise, daß der Kurfürst dazu passende Männer mit der Visitation beauftragen möge, „um das rechte Bischofs- und Besuchamt wieder anzurichten".[2] Weil nun aber der Name „Bischof" einen Aufseher oder Visitator bedeutet,[3] so hat Luther auch einigemal seinen Kurfürst so genannt, der die Visitation vornehmen ließ, wie auch in früherer Zeit katholische Bischöfe durch andre ihre Diözesen visitieren ließen, „etwa durch einen Probst, Vikar, Dechant oder Offizial".[4] Von einen Summepiskopat evangelischer Fürsten hätte demnach nie geredet werden sollen, ebensowenig, wie man deshalb, weil Luther einmal schreibt, sein Kurfürst „müsse oberster Pfarrherr und Schosser sein",[5] von einem Oberpfarramt oder Obersteueramt des Landesfürsten reden wird.[6]

Sodann ist zu beachten, daß Luther den Ausdruck „Notbischof"

---

[1] So Erl. 26, 120. 44, 292 usw. [2] Erl. 23, 6. [3] Das. S. 4. [4] Daselbst. [5] Erl. 55, 328. [6] Nur die dritte Bezeichnung, die Luther an dieser Stelle seinem Fürsten gibt, nämlich in bezug auf dessen Tätigkeit für die Universität, „der oberste Rektor" hat sich als rector magnificus erhalten, weil er zutreffend ist. Die Ausdrücke „Rektor und Schosser" waren veranlaßt durch Luthers Bedauern darüber, daß man den Kurfürsten mit solchen Lappalien behelligte wie mit der Frage, ob Melanchthon die griechischen Vorlesungen deshalb fortsetzen müsse, weil der Kurfürst dessen Gehalt um 100 Gulden erhöht habe. Ebenso bemüht man den Kürfürsten mit Fragen, die die einzelnen Pfarren betreffen. Luther sagt also nicht, daß dies nur ein Notbehelf sei, noch auch, daß dem Kurfürsten derartiges zustehe, sondern er konstatiert nur die Tatsache, daß man sich mit allen möglichen Angelegenheiten, die auch ein anderer erledigen könne, an den Landesherrn wende.

nicht vor dem Jahre 1539 verwandt hat. Wenn er in der Schrift „an den christlichen Adel“ den Fürsten die Veranlassung eines Konzils und 1525 seinem Kurfürsten die Veranstaltung einer Visitation zumutet, so ist beides zunächst als eine einmalige Maßregel gedacht gewesen. Denn die weitere Aufsicht über die Anstellung und Amtsführung der Geistlichen sollen nach dem „Unterricht an die Visitatoren“ die einzusetzenden „Superattendenten“ (die lateinische Übersetzung des griechischen Episkopus) ausüben.[1]) Die Hilfe, die der Kurfürst auch danach noch zu leisten hat, wird von ihm nicht als von einem Gliede der Kirche, sondern als von der „weltlichen Obrigkeit“ erwartet. Als solche soll er „darob halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben“, oder er soll verhindern, daß sich „wilde Köpfe“ den Ordnungen des Kirchentums widersetzen,[2]) er soll „die Pfarrherren und Prediger schützen und helfen, daß sie predigen, Kirchen und Schulen dienen können“.[3])

Endlich ist zu bedenken, daß Luther den Ausdruck „Notbischof“, soweit wir wissen, überhaupt nur an zwei Stellen gebraucht hat. Zuerst ganz nebenbei in einem Briefe vom 25. März 1539. Er schreibt an Visitatoren in Thüringen, sie sollten nach ihrem befohlenen Amte den untüchtigen und für keine Ermahnungen zugänglichen Diakon Jakob Siegel absetzen, nicht aber erst warten, bis sie dem zur Zeit abwesenden Kurfürsten die Sache vorlegen könnten. Hierzu sei „gar keine Not“. Es wäre nicht richtig, wollte man „mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der ohne das als unser einiger Notbischof, weil sonst kein anderer Bischof uns helfen will, bemühen ohne Not“. Offenbar ist dieser Satz nicht vollständig. Es fehlen aus Versehen nach „helfen will“ die Worte, die Luther dann am Schluß des ganzen Satzes nachgetragen hat: „welcher ohne das, sonderlich jetzt, allzuviel beschweret ist“.[4]) Karl Müller versteht jene Worte dahin, „der Kürfürst werde ja ohne ohne dies ganz mit der Absetzung einverstanden sein“.[5]) Aber zu

[1]) Erl. 23, 61 f. [2]) Erl. 23, 9. [3]) Erl. 26, 122 (1542). [4]) Erl. 55, 223. Enders 12, 96 f. 118. Prof. Kawerau besitzt eine Photographie dieses Briefes („252. 1 Helmst.“ in Wolfenbüttel). Sie zeigt, daß Luther wirklich so geschrieben hat, wie in Erl. abgedruckt ist. [5]) K. Müller a. a. O. S. 78 f.

diesem Gedanken würde doch nicht Luthers Begründung passen, daß der Kurfürst der einzige Notbischof sei. Holl liest heraus, „der Kurfürst sei doch bloßer Notbischof und das heiße, daß er nicht ohne Not von den Visitatoren angerufen zu werden brauche“.[1]) Dies dürfte an sich richtig sein. Doch ist die Folgerung, die Holl daraus ziehen möchte, nicht ganz zutreffend. Denn Luther schreibt nicht, der Kurfürst sei „bloßer Notbischof“, daher „sollten sie nicht allzu ängstlich nach dem Kurfürsten hinüberblicken“ (so Holl). Vielmehr nennt Luther ihn scherzend „unsern einzigen Notbischof“, weil er sagen will, einen Mann, „der ohnehin schon allzuviel beschwert“ sei, solle man „nicht ohne Not bemühen“. Das Wort „Notbischof“ will also nicht besagen, daß es sich nur um einen an sich bedauerlichen Notbehelf handle. In einem Wortspiel Luthers darf man wohl nicht wichtige kirchenpolitische Anschauungen lesen.

Sodann erklärt Luther in der Schrift „Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen“, wenn das Kapitel zu Naumburg einen rechten christlichen Bischof erwählt hätte, so würden sich die Landesherren, die Schutzherren des Stifts, überhaupt nicht in die Wahl eingemischt haben. Nun aber mußten sie eingreifen. „Müssen doch unsere weltlichen Herrschaften jetzt Notbischöfe sein und uns Pfarrherrn und Prediger (nachdem der Papst und seine Rotte nicht dazu, sondern dawider tut) schützen und helfen, daß wir predigen, Kirchen und Schulen dienen können.“ „Als Patrone des Stifts haben sie so tun müssen, die Kirchen des Stifts bei dem heiligen Evangelium und erkannter Wahrheit zu erhalten, als rechte Notbischöfe in solchem Fall, da ein Kapitel den Holzweg will.“[2]) Also die Pflicht der Bischöfe, ein ihnen unterstelltes Kapitel an der Ausführung unstatthafter Beschlüsse zu hindern, haben in diesem Falle die Landesherrn als solche und als Patrone des Stifts übernehmen müssen.

Wenn dies die beiden einzigen Stellen sind, an denen Luther das Wort „Notbischof“ verwendet, und wenn an diesen ein besonderer Anlaß dazu vorlag, so wird man nicht solches Gewicht darauf legen dürfen, wie in der Regel geschieht. Man wird nicht

[1]) Holl a. a. O. S. 56. [2]) Erl. 26, 122 f. (1542).

darin lesen dürfen, „daß die Tätigkeit des Kurfürsten nur als vorübergehend gelten dürfe, und daß das eigentlich Erstrebenswerte ein Besuchsamt wirklicher Bischöfe wäre".[1]) Freilich schreibt Luther schon am 4. März 1531 an den Rat zu Zwickau, dieser habe nicht das Recht, nach Belieben einen Prediger abzusetzen, vielmehr „gebühre dies dem Landesfürsten, bis die Sache mit den Bischöfen geendet".[2]) Mit diesen letzten Worten kann aber nicht gemeint sein: „bis neue evangelische Bischöfe geordnet sind" (so Enders), sondern: bis die vorhandenen Bischöfe das Aufsichtsrecht auch über die evangelischen Gemeinden ausüben. Denn Luther hat „geendet" geschrieben. Er meint also etwas, was damals ins Auge gefaßt war. Und bekanntlich erwog man zu jener Zeit, ob die Evangelischen sich der Aufsicht der katholischen Bischöfe unterstellen sollten,[3]) nicht aber, ob neue evangelische Bischöfe einzusetzen seien. Dann aber bezeugen Luthers Worte wohl, daß er „mit dem Aufhören der Tätigkeit des Kurfürsten rechnet". Aber dies ist nicht gleichbedeutend damit, daß „seine Tätigkeit nur als vorübergehend gelten könne". Luther rechnet mit der Möglichkeit, daß die vorhandenen Bischöfe die ihnen nach der geschichtlichen Entwicklung zustehenden Pflichten wieder erfüllen, und dann hört natürlich die Aufsicht durch die Landesherren wieder auf. Wenn aber dies nicht geschehen sollte, dann bleibt es eben, wie es jetzt ist.

Hätte Luther wirklich die Tätigkeit der Landesherren als einen traurigen Notbehelf angesehen, so würde er doch irgendetwas getan haben, um evangelische Bischöfe zu schaffen. Dann würde er den Kurfürsten i. J. 1525 ersucht haben, einige Männer (nicht zu Visitatoren, sondern) zu Bischöfen zu ernennen. Es ist also nicht ein Ideal, das ihm bei dieser Frage vor Augen steht, weder in dem Sinne, daß er Bischöfe für notwendig hält, noch in dem Sinne, daß er nicht Bischöfen, sondern dem Landesherrn die Oberaufsicht über die äußeren Angelegenheiten des Kirchentums übergeben will. Sein Ideal ist vielmehr nur dieses, einem fühlbar gewordenen Bedürfnisse abzuhelfen, zu tun, „was die Not erfordert".

[1]) So Holl a. a. O. S. 55. [2]) Enders 8, 370, 11 ff. [3]) Vgl. oben S. 105 f.

An sich ist ihm gleichgültig, welches Glied des Kirchentums dies übernimmt. Dem Landesfürsten mutet er es nur deshalb zu, weil dieser „es am ehesten kann". Wenn er dabei von dem ausgeht, was ursprünglich die Bischöfe getan haben, und im Auge behält, daß die vorhandenen Bischöfe es wieder tun könnten, so bestimmt ihn dazu nur die Rücksichtnahme auf das historisch Gewordene, das man „nicht ohne Not ändern" soll. Diese Rücksicht hat ihn dann bestimmt, es bei der Oberleitung durch die Landesherren zu belassen, als dieselbe ‚infolge der ablehnenden Haltung der katholischen Bischöfe zu den Wiedervereinigungsversuchen' als etwas historisch Gewordenes angesehen werden mußte. Luthers Tendenz ist also einzig diese, daß in dem Kirchtum Ordnung herrsche, solche Ordnung, durch die eine gedeihliche Verwaltung der Gnadenmittel ermöglicht wird. W e r die Ordnung aufrechterhält, ist ihm gleichgültig.

Nur bei dieser Auffassung erklärt es sich auch, warum er unter andern Verhältnissen als denen in Kursachsen eine andre Oberaufsicht für erstrebenswert erklärt. Wie etwa sollte es zu einer Anstellung evangelischer Prediger in Böhmen kommen? Falsch berichtet nahm Luther an, der Rat der Stadt Prag sei evangelisch gesinnt. Dann aber konnte die Bestellung evangelischer Prediger durch diesen veranlaßt werden. Der Rat soll, so schlägt Luther vor, alle evangelisch Gesinnten der Stadt zusammenrufen und zum Predigtamt die erwählen, die sie für tauglich dazu halten. Dann sollen die Ersten unter ihnen (also die praecipua membra) die Erwählten durch Handauflegen bestätigen und sie der Gemeinde empfehlen. So solle man in den einzelnen Städten vorgehn. Der Landtag möge darüber beraten, ob diese Form der Erwählung für das ganze Land oder nur für einen Teil des Landes oder gar nicht vorgeschrieben werden solle. Denn aller Zwang müsse ausgeschlossen bleiben. Wenn aber eine Anzahl von Städten sich mit evangelischen Predigern versorgt hat, wer soll dann die Oberleitung übernehmen? Die Landesobrigkeit ist nicht evangelisch. Die katholischen Bischöfe widersetzen sich dem Evangelium. Folglich können beide nicht in Betracht kommen. So schlägt Luther h i e r vor, es könnten die Geistlichen, wenn sie wollen, unter sich übereinkommen und einen oder

mehrere aus sich wählen, die ihre Vorgesetzten seien, d. h. die ihnen dienen und sie visitieren, . . . bis Böhmen zu einem legitimen und evangelischen Erzbistum zurückkäme, das reich wäre an vielen Ämtern und zu visitierenden Kirchen. [1])

Wieder also bemerken wir nichts davon, daß Luther von formalen Prinzipien, von Verfassungsidealen geleitet wird, sondern er nimmt die notwendige Hilfe, wo er sie findet. Wenn Hermelink darum Luther zu den größten Realpolitikern rechnet, so würden wir diesen Ausdruck lieber vermeiden, weil Luther nicht als Politiker so verfährt, sondern von der prinzipiellen Überzeugung aus, daß jeder Christ, der es vermag, der Kirche helfen soll. Der Sache nach aber sieht Hermelink hier richtig.

Nur dann, wenn wir Luther so verstehen, können wir auch sein Verhalten gegenüber der weiteren Entwicklung der Kirchenleitung in Kursachsen erklären. Hatte er bei der Bitte um Bestellung von Visitatoren durch den Kurfürsten nicht sowohl eine ständige Tätigkeit desselben, als vielmehr eine augenblicklich notwendige Maßregel im Auge gehabt, so zeigte sich bald, daß hier viel mehr Arbeit erforderlich war, als jemand für notwendig gehalten hätte. Nicht allein erwiesen sich die Zustände in den Gemeinden als so jammervoll, daß eine Visitation nicht genügte, und jede Visitation eine Fülle von weiteren Maßnahmen notwendig machte. Sondern es mußten auch für die visitierenden Kommissionen neue Mitglieder ernannt werden, wenn die bisherigen nicht genügten oder durch ihre anderweitigen Berufspflichten längere oder kürzere Zeit verhindert waren, etwa Luther durch seine Vorlesungen in Wittenberg oder der Hauptmann Metsch durch die Festungsarbeiten. [2]) Sodann wurde die Hilfe des Kurfürsten viel öfter in einzelnen Fällen in Anspruch genommen, als Luther ursprünglich beabsichtigt hatte, so bei der Anstellung und Versetzung und Absetzung von Predigern. Selbst Visitatoren suchten in peinlichen Fällen die Entscheidung auf den Kurfürsten abzuschieben [3]). Luther tadelt derartiges. Er hat es also nicht so gewollt. Aber niemals äußert er, es sei mit dem Wesen der Kirche unvereinbar, daß ein Landesfürst soviel mit ihrer Leitung zu schaffen habe.

[1]) Erl. opp. var. arg. 6, 530 f. [2]) Enders 7, 68 f. [3]) Erl. 55, 223.

Da nun „die Visitatoren nicht allezeit beieinander sein konnten", und da manche derselben „mit Schul- und anderer Arbeit beladen" und „die Amtleute und Schosser mit täglichen vorfallenden Amtssachen verhindert waren",[1]) so wünschten manche eine vom Kurfürsten zu ernennende ständige Behörde, ein Konsistorium, „dahin alle ecclesiasticae causae, Predigtamt, Kirchen, Pfarrer ihre Defension gegen Beleidigungen, ihren Wandel und Leben belangend, und sonderlich auch die Ehesachen möchten gewiesen werden". Mag man nun über Bedeutung und Folgen dieser Einrichtung denken, wie man will, so ist jedenfalls klar, daß damit die oberste Leitung der äußeren kirchlichen Angelegenheiten einer Behörde anvertraut wird, die der Landesfürst ernennt, die anstatt seiner diese Tätigkeit ausübt.

Wie nun hat Luther hierüber geurteilt? Leider sind wir darüber nicht vollständig orientiert. Auf Befehl des Kurfürsten verfaßte 1538 Justus Jonas mit andern wittenberger Theologen und Juristen das eben erwähnte „Bedenken vonwegen der Konsistorien, so aufgerichtet sollen werden". Luther und Brück sollten darüber ein Gutachten abgeben. Dieses aber kennen wir nicht. Luther mag es nur mündlich erteilt haben. Wenn wir aber im folgenden Jahre durch Brück erfahren, daß Luther „an der Handlung des Konsistorii zu Wittenberg jetzt ein groß Gefallen habe", so wird die hiermit angedeutete Umstimmung Luthers durch eine Einsicht in jenes Bedenken bestätigt. Denn nach diesem sollte das Konsistorium auch mit dem (großen) Bann und den damit verbundenen bürgerlichen Folgen bis zum „Verbot des Handwerks und der Nahrung" operieren, mit Leibesstrafen, Geldstrafen, Gefängnis; und es waren Ausführungen nicht gescheut wie die, es bedürfe solcher Mittel, weil sonst „die christliche Kirche nicht bestehen" könne. Selbstverständlich widersprach dies alles den Anschauungen Luthers. Es erfolgte dann die Einrichtung des Konsistoriums in einer von jenem „Bedenken" abweichenden Weise. Und nun äußerte Luther mehrmals:

[1]) So das Wittenberger Bedenken v. 1538, s. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfassung S. 82 ff.

„Es ist fein, daß wir ein Konsistorium haben angerichtet“,[1]) und suchte Spalatins Bedenken dagegen zu zerstreuen.[2])

Aber hat nicht schon Luther selbst die Gefahr, die in der von der Obrigkeit übernommenen Rolle für die Kirche lag, lebhaft empfunden?[3]) Hat er nicht im Blick darauf geschrieben: „Der Satan fährt fort, Satan zu sein. Unter dem Papste hat er die Kirche mit dem Staat vermischt, zu unserer Zeit will er den Staat mit der Kirche vermischen“?[4]) Diese Frage ist deshalb sehr wichtig, weil deren Bejahung von vielen als selbstverständlich angesehen wird, und weil diese Anschauung, Luther habe eine durch sein Vorgehen heraufbeschworene Gefahr selbst erkannt, nur zu leicht in die andre umgesetzt wird, er habe dieses sein Vorgehen nachträglich bedauert. Nun ist ja selbstverständlich mit der Übertragung der Kirchenleitung an eine Person oder Behörde die Gefahr des Mißbrauchs verbunden. Daher wäre es nicht im geringsten zu verwundern, wenn Luther auf Gefahren der landesherrlichen Kirchenleitung hingewiesen hätte. Aber — war es zufällig oder absichtlich? — soweit wir wissen, hat er das niemals getan. Und dies dürfte so schwerwiegend sein, daß, wenn dies außer Acht gelassen wird, die ganze Stellung Luthers zu der Frage nach der Kirchenverfassung mißverstanden werden muß.

Freilich bringt man uns zwei Beweise für die gegenteilige Auffassung. Zuerst Luthers Brief vom 22. Oktober 1543 an den Dresdner Pfarrer Greiser (Gresser), dem die vorhin zitierten Worte entnommen sind. Aber dieser Brief hat durchaus nichts mit unsrer Frage zu tun. Er bezieht sich nicht auf ein Handeln in kirchlicher Beziehung, wie Luther es dem Landesherrn zugemutet hatte. Er handelt auch nicht von einer Maßregel des von Luther gebilligten Konsistoriums: Ein solches bestand damals noch gar nicht in Dresden. Vielmehr hatte der Herzogliche Kanzler Pistorius dem Pfarrer Greiser den Befehl erteilt, ein Mädchen, das einem Eheversprechen „nicht Folge tun wollte“, sowie dessen damit einverstandene Eltern zur

[1]) Erl. 61, 223 (1539). Kroker, Luthers Tischreden S. 266 oben (1542).
[2]) Enders 13, 246. [3]) So Kawerau in Lehrb. d. Kirchengesch. von Möller III[3], 362. [4]) Enders 15, 256 (Brief vom 22. Okt. 1543).

Erfüllung der Zusage anzuhalten und im Fall der Weigerung in den Bann zu tun. Wie aber allgemein bekannt ist, hatte Luther die Verhängung des Banns immer für eine rein seelsorgerliche Handlung, also einzig dem Träger des geistlichen Amtes zuständig erklärt. Es lag also ein rechtswidriger Eingriff des „fürstlichen Hofes“ in die Funktionen des Seelsorgers vor. Deshalb schrieb Luther: „Nichts Gutes kann ich mir versprechen von der Form des Banns, die man sich an eurem Hofe angemaßt hat. Denn wenn die Höfe die Kirchen nach ihrem Gutdünken (cupiditas) regieren wollen, wird Gott keinen Segen dazu geben und wird das Neue schlimmer als das Alte. Wir wollen geschieden haben die Pflichten der Kirche und des Hofes oder beides aufgeben. Satan fährt fort, Satan zu sein“ usw. „Aber wir werden ihm mit Gottes Hilfe widerstehen und nach unsern Kräften danach streben, daß die Berufe getrennt erhalten bleiben“, — der Beruf eines Kanzlers am fürstlichen Hofe und der eines Seelsorgers in seiner Gemeinde.

Doch hat Luther nicht wenigstens später eingesehen, daß die Einrichtung des Konsistoriums ein Unglück gewesen sei? Hat er nicht geradezu gefordert: „Das Konsistorium muß aufgehoben werden“?[1] Aber sein zeitweiliger Zorn gegen das Konsistorium richtete sich keineswegs gegen das Bestehen dieser Behörde, sondern nur gegen ein von ihr gefälltes Urteil, das nach seiner Überzeugung im Widerspruch zu Gottes Wort stand und darum „eine Verwirrung, Irremachung und Anfechtung der Gewissen“ bewirken mußte. Die Juristen im Konsistorium nämlich wollten die Frage nach der Verbindlichkeit der ohne Einwilligung der Eltern geschehenen Ehegelöbnisse noch nach dem katholischen Kirchenrecht beantworten und hatten in einem praktischen Falle das heimliche Verlöbnis eines Studenten trotz seines Protestes für bindend, also für den Abschluß einer Ehe erklärt. Schon längst vor Errichtung eines Konsistoriums hatte Luther diesen Standpunkt aufs schärfste bekämpft. Wenn nun das evangelische Konsistorium in dieser Frage über evangelische Christen nach katholischem Kirchenrecht und gegen Gottes Wort entschied, so wurden „die Gewissen verwirrt“. Und wenn die Be-

[1] So Sohm, Kirchenrecht S. 625.

treffenden dieser Entscheidung Folge gaben, nachher aber erkannten, daß sie damit gesündigt hatten, so mußte eine „Anfechtung der Gewissen" die Folge sein. Es handelte sich also nicht um eine juristische, sondern um eine ethische, das Verhältnis zu Gott berührende Frage. Darum hebt Luther immer wieder hervor, sein Motiv bei diesem Kampfe gegen die Juristen sei die Rücksicht auf die Gewissen,[1] und schildert nach seinen beichtväterlichen Erfahrungen, in welche Not die Gewissen durch jenes römische Gesetz geraten seien.[2] „Unsere Juristen sprechen mir im Konsistorium ein Urteil, das Gewissensleitung betrifft. Das gehört hierher in die Kirche vor mich, Dr. Martinum und andere Theologen."[3] Nicht undenkbar ist es auch, daß Luther einmal im Freundeskreis seiner Erregung über jenes Urteil des Konsistoriums mit den Worten Luft gemacht hat: „Wir müssen das Konsistorium zerreißen."[4] Aber bei der Kürze dieser Äußerung ist nicht klar, was er damit gemeint hat. Jedenfalls hat er nicht einmal einen leisen Versuch gemacht, diese Behörde wieder abzuschaffen. Er hat nur beim Kurfürsten Beschwerde über jene Entscheidung erhoben, und dieser hat sie umgestoßen.[5]

So zeigt auch die von Luther zu der Einrichtung eines Konsistoriums eingenommene Stellung, daß er nicht kirchliche Verfassungsideale verfolgt, sondern mit neuen Einrichtungen einverstanden ist, wenn sie zur Ausrichtung der für das Kirchentum erforderlichen Tätigkeit dienen.

Wie haben wir diese Stellungnahme zu erklären? Etwa „aus einem beklagenswerten Mangel an Energie in der praktischen Durchführung seiner Ansichten"? Aber gerade die Verhandlungen wegen des Konsistoriums haben das Gegenteil von solchem Mangel bewiesen. Denn zuerst hat er durchgesetzt, daß das von Jonas und

[1]) Erl. 62, 230 f. 233 ff. 240 f. 243 f. [2]) Erl. 62, 229. [3]) Erl. 62, 266. [4]) So in einer Angabe der Tischreden, deren Zuverlässigkeit wir noch nicht feststellen können, Erl. 62, 266. [5]) Vgl. Mejer, Reformationsjahrhundert S. 64 ff. und 77. Sohms Darstellung der Stellung Luthers zum Konsistorium ist dadurch irreführend geworden, daß sie nicht streng chronologisch verfährt (Sohm S. 619—628).

Genossen ausgearbeitete „Bedenken“ mit den seinen eignen „Ansichten“ nicht entsprechenden Bestimmungen nicht genehmigt, sondern aufs stärkste umgearbeitet worden ist. Und dann hat er erreicht, daß eine von dem eingesetzten Konsistorium eingenommene Position wieder aufgegeben werden mußte. Gerade die im Gegensatz zu der hierbei bewiesenen „Energie in der praktischen Durchführung seiner Ansichten“ auffallende Gleichgültigkeit Luthers gegen die Form der kirchlichen Verfassung lehrt uns, daß er auf diese kein Gewicht gelegt hat.

Doch warum dies nicht? Liegt hier bei ihm ein Mangel an Verständnis für die Bedürfnisse des Kirchentums vor? Hat ihm „alle organisatorische Begabung gefehlt“? Aber er hat doch aus dem wilden, scheinbar hoffnungslosen Chaos der sächsischen Landeskirche eine geordnete evangelische Landeskirche organisiert und hat hierbei alles ausgeschieden, was er für unevangelisch hielt. Dafür, daß seine Prinzipien in späterer Zeit nicht rein und klar festgehalten wurden, ist nicht er verantwortlich zu machen. Und solche Trübungen wären ebenso sicher eingetreten, wenn er eine andre Organisation gefordert und für die einzig statthafte erklärt hätte, wenn er etwa eine rein bischöfliche Verfassung hätte durchführen können, wenn er die Kirchenleitung nur Personen aus dem „geistlichen Stande“ zugesprochen hätte. Nach seiner Überzeugung wurde das Kirchentum besser von guten Landesfürsten als von schlechten Bischöfen geleitet. Das allen seinen kirchenpolitischen Maßnahmen zugrunde liegende Prinzip war eben dies, daß jeder, „wer am ersten kann“, der Kirche dienen soll, daß es nicht auf die Form der Kirchenverfassung ankommt, sondern auf den Willen und die Befähigung derer, in deren Händen die Leitung liegt. Ein Beweis nicht von „Mängeln“, sondern von Größe Luthers ist es, daß er nicht sich nach subjektiven Stimmungen oder Lieblingsideen ein Ideal von Verfassung konstruiert, sondern nur das Eine im Auge hat, unter den an sich gleichgültigen Formen diejenige zu wählen, die unter den gegebenen Verhältnissen noch am ehesten dem eigentlichen kirchlichen Handeln, der Verwaltung der Gnadenmittel, förderlich sein konnte.

Darum hat Luther auch die Möglichkeit eines Wiederaufhörens der landesherrlichen Kirchenleitung ins Auge gefaßt. In dem durch

den Kurfürsten eingeholten, an erster Stelle von Luther unterzeichneten Bedenken vom 18. Januar 1540 wird auch die Frage besprochen, ob die Bischöfe auf ihren Wunsch „ihr Kirchenamt wieder haben" könnten. Es wird zuerst auf die Schwierigkeit hingewiesen, daß dies „vielleicht die großen Städte und etliche Fürsten nicht gern leiden" würden, da sie davon eine Schmälerung der ihnen jetzt zugestandenen Rechte erwarten müßten. Dann aber wird anderseits zu bedenken gegeben, daß „die weltlichen Herren die Kirche auch nicht groß achten werden", und daß schon jetzt [von ihnen] nicht genügend für Pfarrbesetzung und -Unterhalt gesorgt werde. So wird es „mit der Zeit vonnöten sein, daß die Kirchen durch stattliche Personen [1]) visitiert werden". So „wäre es nützlich, wenn sich etliche Prälaten der Kirche treulich annehmen wollten", d. h. wenn Adlige „studieren und der Kirche vorstehen wollten". Falls dies einige der vorhandenen Bischöfe tun wollten, so könnten sie „die Ordination, die Visitation und die Jurisdiktion in Ehesachen behalten". Hierzu hat Luther am Rande hinzugefügt, es müßten „auch ehrliche, verständige Personen von der weltlichen Obrigkeit dazu verordnet werden und die Gemeinden ihr Anrecht an der Berufung, Erwählung und Absetzung der Kirchendiener behalten".[2])

Danach will Luther für den Fall, daß die Landesherren nicht mehr Interesse genug an dem Ergehn der Kirche beweisen, aber sich willige und geeignete Kleriker finden sollten, das Bischofsamt wieder aufrichten. Er hält jedoch für wünschenswert, die historische Kontinuität mit der nun schon eingebürgerten Einrichtung irgendwie zu wahren, also die jetzigen Rechte der Gemeinden und der weltlichen Obrigkeit nicht einfach aufzuheben. Man kann darüber unsicher sein, ob er meint, es solle dann die weltliche Obrigkeit das Bischofsamt den dazu Tauglichen übertragen, oder sie solle für die Ausübung der einzelnen Funktionen, der Ordination usw., den Bischöfen geeignete Personen beiordnen. Aber jedenfalls zeigt auch dieses Bedenken Luthers völlige Gleichgültigkeit gegen die Form der

---

[1]) D. h. durch sozial hervorragende Männer, — wie das Folgende zeigt, ist der Adel gemeint. [2]) Enders 12, 366 ff. Corp. Ref. 3, 926 ff.

Kirchenverfassung an sich. Wenn nur das Notwendige in rechter Weise getan wird!

Alles aber, was Luther über die Tätigkeit der evangelischen Fürsten zum Besten des Kirchentums gesagt hat, wird völlig verkehrt, sobald man ihn dahin versteht, als habe er der Obrigkeit ein solches Recht zugesprochen. Nur um eine Pflicht handelt es sich bei dem allen. Und diese Pflicht wird nicht aus einem ihr zustehenden Recht hergeleitet, sondern als Pflicht der Liebe bestimmt. Es dürfte auch nicht richtig sein, wenn Holl diesen Unterschied zu verwischen sucht und schreibt: „Die Pflicht, die der (christliche) Fürst gegen die Kirche hat, gründet sich doch wieder auf das Recht, das er vermöge seiner Gliedschaft am christlichen Körper besitzt." [1]) Luther würde diese Anwendung des Begriffes „Recht" auf religiösem und kirchlichem Gebiet für unzulässig erklären. Mein Recht ist das, was ich beanspruchen kann, meine Pflicht dagegen, was man von mir beanspruchen kann. Hat der Fürst das Recht, für das Kirchentum zu wirken, so muß sich dieses seinen Anordnungen unterwerfen. Hat er dagegen die Pflicht dazu, so soll nur die Einsicht, daß er der Kirche in Liebe dient und dieser Dienst notwendig ist, zur Befolgung seiner Weisungen bewegen. Man denke nur an Luthers Gleichnisse von dem zum Löschen des Feuers oder zur Abwehr der Feinde aufrufenden Bürger. [2]) Dies zu tun, ist seine Bürgerpflicht, nicht sein Bürgerrecht, wenngleich der Umstand, daß er in der Stadt, nicht aber ganz anderswo, wohnt, ihm solches Tun ermöglicht. So ist auch die Zugehörigkeit des Fürsten zur Kirche die Voraussetzung seines ihr zu leistenden Dienstes. Das Motiv aber hierzu soll die Liebe sein.

Für den, der aus Pflicht der Liebe etwas ausführen soll, ist es auch von der größten Wichtigkeit zu wissen, daß nicht ein Recht, sondern nur eine Pflicht vorliegt. Hierdurch wird sein ganzes Vorgehen, sein Reden, sein Handeln einen völlig anderen Geist und Charakter bekommen. Nach unserer Ansicht hat es stets die schlimmsten Folgen gehabt, wenn in der Kirche auf Rechte gepocht worden

[1]) Holl a. a. O. S. 13 Anm. [2]) Erl. 21, 290. Vgl. oben S. 109.

ist. Segensreich wirkt hier nur das Handeln, das einzig in dem Bewußtsein der Liebespflicht getan wird, das man also mit Freuden anderen überlassen würde [1]). Dies gilt nicht nur, wie Luther so oft betont hat, von der Tätigkeit des geistlichen Amtes, sondern ebenso von jeder anderen Dienstleistung zum Besten des Kirchentums. Darum muß das allergrößte Gewicht auf den Unterschied zwischen Recht und Pflicht gelegt werden. Weltliche Fürsten „herrschen", haben Rechte; Glieder am christlichen Körper „dienen", haben Pflichten. Jene fühlen sich erhoben, diese belastet.

Darum ist auch der von Sohm gebildete Gegensatz unrichtig: „Die Verwaltung des Lehramts ist niemals Ausübung einer Rechtsbefugnis. Sie ist immer nur kraft freier Gestattung seitens der Versammlung möglich." [2]) Nicht um Gestattung handelt es sich nach Luther, sondern um Verpflichtung, bei dem evangelischen Landesherrn um eine auf Liebe beruhende, bei dem Geistlichen um eine durch die Übertragung an ihn und Übernahme des Amtes durch ihn geschaffene Verpflichtung. Und dieser Verpflichtung auf der einen Seite entspricht dann die Verpflichtung und deren Grenze auf der anderen Seite: Dieselbe Pflicht der Liebe zu dem Kirchentum, die den Landesherrn zu einem diesem zu erzeigenden Liebesdienst zu bestimmen hat, soll auch die anderen Glieder des Kirchentums bewegen, solchen Dienst sich erzeigen zu lassen, solchen Anordnungen sich zu unterwerfen, soweit sie nicht gegen Gottes Wort, also zum Schaden der Kirche sind. Gerade die irrigen Auffassungen andrer zeigen, wie treffend Luthers Bestimmungen sind. Beruht z. B. des Geistlichen Tätigkeit nur auf „freier Gestattung seitens der Gemeinde", so liegt für diese keinerlei Verpflichtung vor, auf das von ihm Gepredigte auch nur zu hören. Und dann hat die Übertragung des Amts an ihn überhaupt keinen Zweck. Dann ist freilich die beliebte „Freiheit" der Gemeinde gewahrt, aber diese ist nicht die „Freiheit eines Christenmenschen", wie Luther sie verstanden hat.

In den Zeiten, wo das Kirchentum schwer zu kämpfen hat, wird man begreiflicherweise oft fragen, ob man nicht nach andern Formen

[1]) Abweichend von Holl S. 12 Anm. 2. [2]) Sohm, Kirchenrecht S. 474.

der Kirchenverfassung streben solle. Und wer Luthers Bedeutung verstanden hat, wird dann stets fragen, wie Luther in der Gegenwart darüber denken würde. Wer von ihm lernen will, muß an den von ihm vertretenen Grundsätzen festhalten. Diese aber sind eine Gleichgültigkeit gegen die bloße Form, also weder an dieser zu hangen um ihres Alters willen, noch auch von einer neuen Form an sich das Heil zu erwarten. Sodann gilt es, keine alte Form zu zerbrechen, solange nicht eine neue zweckentsprechendere sicher zu erreichen ist. Endlich sind alle Formen nur daraufhin zu prüfen, ob sie dem Zweck der Kirche, der dem Worte Gottes entsprechenden Verwaltnng der Gnadenmittel, förderlich sind.

Wenn man in neuerer Zeit von der Einführung von Synoden, in denen auch Laien mitwirken, Heil erwartet hat, so dürfte nach Luthers Grundsätzen auch eine solche Einrichtung an sich statthaft sein. Nur müßte die nähere Ordnung so gestaltet sein, daß sie dem Ziel des Kirchentums dienen kann. Wenn Luther noch i. J. 1539 an ein reformatorisches Konzil denkt, so ist ihm die Hauptsache die Frage nach den dazu geeigneten Personen. „Man müßte aus allen Ländern dazu fordern die in der Schrift recht gründlich gelehrten Leute, die auch Gottes Ehre, den christlichen Glauben, die Kirche, der Seelen Heil nnd der Welt Friede mit Ernst und von Herzen meinen. Darunter etliche vom weltlichen Stande (denn es geht sie auch an), die auch verständig und treuherzig wären“.[1])

Freilich scheint Luther es mehr nur als eine Ausnahme angesehen zu haben, daß sich auch bei Laien die erforderliche Befähigung mit dem guten Willen vereinigt finde. Denn er will sich mit „etlichen“ Laien im Konzil begnügen, und indem er gewissermaßen zum Beweise dafür, daß es solche Laien geben könne, einen Mann namhaft macht, nennt er nicht einen damals in Betracht kommenden, sondern einen schon verstorbenen, der in der Tat eine seltene Begabung besessen hatte: „Als wenn Herr Hans von Schwarzenberg[2]) lebte, dem wüßte man zu vertrauen, oder seinesgleichen“. Hat aber Luther die Zahl der zu Mitgliedern von Synoden tauglichen Laien für nur klein gehalten, so ist auch nicht zu übersehen, daß er sich die

[1]) Erl. 25, 409. [2]) Über diesen vgl. z. B. Enders 4, 5; 5, 85 usw.

von solchen Synoden zu lösenden Aufgaben wesentlich noch nach altkirchlicher Weise gedacht hat, so daß ihnen auch die Entscheidung über Lehrfragen zustehen würde, wie er ja immer wieder die beiden gegen die arianische Irrlehre gerichteten Synoden von Nicäa und Konstantinopel als die besten preist [1]) und von dem zu seiner Zeit ins Auge gefaßten Konzil auch die Verwerfung der päpstlichen Irrlehren fordert. [2]) Daher konnte bei einer von Luther geleiteten Disputation i. J. 1543 behauptet werden, bei Lehrentscheidungen auf Synoden stehe nicht nur Geistlichen eine entscheidende Stimme zu, sondern auch Laien, die wegen ihres ehrenwerten Lebens, ihres Standes und Erudition für geeignet erachtet würden. [3]) Auch dadurch aber, daß Luther Synoden ins Auge faßt, ist nicht der dem Kirchentum von dem Landesherrn zu leistende Dienst ausgeschlossen. Denn unter Berücksichtigung der damaligen Verhältnisse nimmt Luther als selbstverständlich an, daß die Berufung solcher Synoden durch die Fürsten geschehen müsse. Und schon hiermit ist es gegeben, daß auch die Mitglieder durch die Landesherrn „gefordert" werden, ebenso wie es hinsichtlich der Visitatoren geschehen war [4]).

Wollte aber Luther auch Laien zu der Leitung des Kirchentums zulassen, so erhebt sich die weitere Frage, ob er als ein Vertreter des „Gemeindeprinzips" in Anspruch zu nehmen ist. Unter den Lutherforschern hat neuerdings besonders Holl des Reformators „Anschauungen über Macht und Recht der christlichen Gemeinde", woran er „zähe festgehalten" habe, betont. [5])

Hierbei handelt es sich zunächst [6]) um Luthers Ausführungen

---

[1]) Auch Erl. 25, 410. [2]) Erl. 25, 408 f. [3]) Corp. Ref. 10, 741. [4]) Erl. 25, 409. 411. Drews, Disputationen Luthers, S. 699. [5]) a. a. O. S. 57 und S. 28 ff. [6]) Holl freilich meint, Luther habe „schon im christlichen Adel im Vorübergehen auf die Bedeutung der Einzelgemeinde hervorgehoben und deren Zuständigkeit in Glaubens- und Reformationsfragen hingewiesen" (S. 28). Doch dies kann ich auch in den beiden von Holl zitierten Stellen nicht lesen. Wenn Luther Erl. 21, 334 sagt: „Es kann dir weder Engel noch Papst soviel geben, als dir Gott in deiner Pfarre gibt", so will er nur den Wahn bekämpfen, als könne man an einigen vom Papste ausgezeichneten Kirchen besondere Gnaden erlangen, während doch „Gott an allen Orten gleich ist", folglich auch in deiner

über die Weise der Berufung von Geistlichen. Er ist der Ansicht, es dürfe keiner Gemeinde ein Prediger aufgedrängt werden.

Auch wenn die Bischöfe „rechtschaffen“ wären, „dennoch könnten und sollten sie dasselbe [die Einsetzung von Predigern] nicht tun ohne der Gemeinde Willen, Erwählen und Berufen“. Auch „weder Titus noch Timotheus noch Paulus hätten je einen Priester eingesetzt ohne der Gemeinde Erwählen“.[1])

Damit man aber aus dieser seiner Forderung nicht falsche Folgerungen ziehe, hat er mit dem Satze begonnen: „Aufs erste ist vonnöten, daß man wisse, wo und wer die christliche Gemeinde sei.“ Würde man unter den zur Berufung eines Predigers Berechtigten die Summe aller einzelnen die Gemeinde bildenden Personen verstehen, so würde man für berechtigt erklären, daß „Menschen unter dem Namen einer christlichen Gemeinde [unter dem Vorwande, eine solche zu sein] menschliches Handeln vornehmen“. So ist bei den Römischen, wo „das Evangelium nicht geht und Menschenlehre regiert“, keine „christliche Gemeinde“, und „was solche tut und vorgibt, muß man achten als heidnisch und weltlich Ding“. Gemeint sind vielmehr nur „die Gläubigen, die das Evangelium erkennen und bekennen“, „in denen das Wort Gottes und die Erkenntnis Christi ist“, die „in Jesu Namen sich versammeln und beten“, „wie sündlich und gebrechlich sie auch immer seien“, „wie wenig ihrer immer sei“. Dann geht freilich die Berufung genau genommen, nur von einem kleinen Teil der Gemeinde aus, während doch der Prediger allen ihren Gliedern dienen soll. Aber dies Handeln Einzelner wird wirksam für alle, wenn „die übrigen, die das Wort noch nicht haben, damit einverstanden sind“.[2]) Freilich können sich jene Einzelnen nicht als „gläubig“ ausweisen, folglich können auch nicht Luthers Darlegungen ihre Berechtigung zur Berufung eines Predigers für jedermann beweisen. Doch dies will er auch gar nicht erreichen, sondern nur, daß sie selbst „unzweifelhaft fest glauben, es sei von Gott gewirkt und getan“, was sie unter-

Pfarre sich finden läßt. Wenn Luther Erl. 21, 329 sagt, „eine jegliche Gemeinde, Staat oder Obrigkeit habe Gewalt, abzutun, was wider Gott ist“, so denkt er nicht an die kirchliche, sondern an die politische Gemeinde. [1]) Erl. 22, 149. [2]) Erl. 22, 142. Op. v. a. 6, 527. 532.

nommen haben. So einzig ist nur dies sein Ziel, daß er, falls er es nicht erreichen kann, falls sie doch „nicht wagen, diese freie Weise der Berufung zu versuchen", „ihre Schwachheit tragen und erlauben" will, daß sie sich noch mit der papistischen Weise behelfen.[1])

Sodann ist zu bedenken, daß Luther bei der Berufung der Presbyter in der Urchristenheit auch eine Beteiligung andrer als der Einzelgemeinden annimmt, eine „Bestätigung" durch Paulus, Barnabas u. a., und daß er für richtig hält, die Bischöfe seiner Zeit, wenn sie „rechtschaffen" wären, „dasselbe tun zu lassen". Endlich faßt er auch eine Anstellung von Predigern ohne Beteiligung der Einzelgemeinde ins Auge, für den Fall nämlich, wenn „es die Not erzwingt, daß die Seelen nicht verderben aus Mangel göttlichen Worts".[2]) Wenn also eine Gemeinde nicht selbst gute Prediger anstellt, so muß auf anderm Wege dafür gesorgt werden.

Danach wird man Luther nicht als einen Verfechter der „Autonomie der Einzelgemeinde" bezeichnen dürfen. Wenn man aus seinen Schriften „Daß eine christliche Versammlung" und „De instituendis ministris ecclesiae" diesen Eindruck gewonnen hat, so dürfte man nicht hinreichend in Anschlag gebracht haben, daß es sich damals nur um die Frage handelte, wie einzelne Häuflein von Evangelischen mit Predigern versorgt werden könnten. Die andre Frage, ob die dann hier und dort entstandenen Gemeinden ihre Angelegenheiten selbständig und ohne Rücksicht auf andre Gemeinden ordnen sollten, wurde erst infolge der größeren Anzahl vorhandener Gemeinden von Bedeutung. Dann aber hat Luther in seinem Vorwort zu den Visitationsartikeln geschrieben, er hoffe, „alle frommen, friedsamen Pfarrherrn werden sich williglich, ohne Zwang, nach der Liebe Art" den getroffenen Ordnungen „unterwerfen". „Wenn aber wilde Köpfe sich mutwilliglich dawidersetzen und etwas Sonderliches machen würden, müssen wir dieselben sich lassen von uns, wie die Spreu von der Tenne, sondern." [3])

Dagegen hat er die Ansicht, es dürfe unter normalen Verhältnissen keiner Gemeinde ein Prediger aufgedrängt werden, stets vertreten. Doch der Grund hierfür ist nicht, daß der Einzelgemeinde

---

[1]) Erl. op. v. a. 6, 527. 531 f. [2]) Erl. 22, 148 f. [3]) Erl. 23, 9.

volle Freiheit und Selbständigkeit zuzugestehen sei, auch nicht die Erwägung, daß auf diesem Wege am besten das wünschenswerte Vertrauen der Gemeinde zu ihrem Seelsorger begründet werde, sondern die prinzipielle Auffassung von der Bedeutung des Predigtamts, daß nämlich der Prediger „an Statt und Befehl der andern predigt und lehrt".[1]) Hiernach ist es das Normale, daß die, welche Gottes Wort gepredigt haben wollen, auch die Personen bestimmen, denen sie diesen an sich ihnen allen zustehenden, doch nicht von allen ausübbaren Liebesdienst übertragen wollen. Nur dann, wenn aus irgendeinem Grunde in einer Gemeinde die Anstellung rechtschaffener Prediger unterlassen wird, dürfen und sollen andre Glieder der Kirche, die dazu imstande sind, für die Berufung eines Predigers sorgen, etwa die weltliche Obrigkeit, der als einem Gliede der Kirche deren Heil am Herzen liegt. Dann also tritt die Gemeinde der Gläubigen ohne Rücksicht auf den Ort, um den es sich handelt, infolge ihres Berufs, Gottes Wort zu verkündigen, dienend ein.[2])

Doch, hat nicht Luther der Einzelgemeinde eine große Selbständigkeit zugesprochen, wenn er fordert, daß sie auch Prediger „absetzen" dürfe? Auch wir meinen, dieses Wort im eigentlichen Sinne verstehen zu sollen. Behauptet doch schon der Titel der fraglichen Schrift das „Recht der Gemeinde, Prediger ein- und abzusetzen". Aber dann handelt Luther gar nicht davon, daß eine Gemeinde ihren Pfarrer absetzen könne, sondern er spricht einzig von der „Obrigkeit" oder dem „Regiment, so die jetzigen Bischöfe, Äbte, Klöster, Stifte und ihresgleichen treiben".[3]) Er beweist die „Pflicht der christlichen Gemeinde, die das Evangelium hat", solche Obrigkeit „zu meiden, zu fliehen, abzusetzen, sich zu entziehen". Wenn er dieselbe Forderung gleich danach mit den Worten „abzutun oder zu meiden" ausspricht, so soll nicht (wie wohl gemeint worden ist) das erste Wort durch das zweite erklärt, also eingeschränkt werden, sondern man soll das Regiment abtun oder, falls dies nicht möglich ist, meiden. Ebenso sind in dem vorhergegangenen Satze die nebeneinandergestellten Worte zu verstehen: „absetzen", wenn man dies

[1]) Erl. 22, 147. [2]) vgl. oben S. 22. 35. [3]) Erl. 22, 146. Fast gleichlautend S. 142. 144. 148.

tun kann, sonst „sich entziehen". Luther will also nur dies erreichen, daß man die Anstellung von Geistlichen nicht länger den römischen „Prälaten" überlasse, weil diese „solche Lehrer, die Gottes Wort treiben, nicht sind noch sein wollen, dazu auch nicht [solche Lehrer] geben noch leiden wollen".

Anderseits jedoch liegt in dieser Forderung auch die andre, daß eine rechte christliche Gemeinde die von solchen Bischöfen angestellten schlechten Geistlichen dann „absetzen" müsse, wenn ihr dies möglich sei. Die Frage aber, wann sie hierzu befugt ist, wird von Luther gar nicht erörtert, sondern nur der prinzipielle Satz aufgestellt, daß sie die Fähigkeit zu einem Urteil, ob er die Absetzung verdiene, besitze: Gläubige Christen vermögen einen Wolf von einem Hirten zu unterscheiden. Wann die Gemeinde das Recht zur faktischen Absetzung hat, hängt von den besondern Verhältnissen ab. Nur eins hiervon nennt Luther in dieser Schrift, indem er als die besondere Lage, für die er Rat erteilt, die bezeichnet, daß „die Bischöfe und was des Regiments ist", ihre Pflicht versäumen. Wären also pflichttreue Bischöfe da, so stünde die Ein- und Absetzung der Geistlichen ihnen zu. Weiter kommt es darauf an, wer das Verfügungsrecht über die fragliche Pfründe besitzt. Wenn etwa „die Güter der Pfarre von der Obrigkeit kommen und nicht von der Gemeinde, so mag die Gemeinde nicht dieselbigen Güter zuwenden dem, den sie erwählt. Denn das wäre geraubt und genommen. Sondern, will sie einen Pfarrherrn haben, daß sie zuerst solche demütiglich bitte von der Obrigkeit. Will die Obrigkeit nicht, so wähle sie einen eigenen und nähre denselben von ihren eigenen Gütern." Ist auch dies unmöglich, so muß der gläubige Christ „in eine andere Stadt fliehen. Das heißt: christlich und evangelisch eigene Pfarrer wählen und haben". So schreibt Luther zu der ersten Forderung der „Bauern", „daß eine ganze Gemeinde Recht haben soll, einen Pfarrer zu wählen und zu entsetzen".[1])

In wie beschränktem Sinne Luther als Verfechter von Rechten der Einzelgemeinde gelten kann, zeigt sein Verhalten bei den vielen Pfarrbesetzungen, mit denen er zu tun bekam. Ein Dreifaches be-

[1]) Erl. 24, 293 f.

stimmt sein Handeln hierbei. Erstens dürfen nur „rechtschaffene" Prediger angestellt und diese nicht ohne hinreichenden Grund abgesetzt werden. Zweitens müssen die bestehenden Ordnungen und Befugnisse gewahrt werden. Dies jedoch drittens so, daß keiner Gemeinde ein Prediger gegen ihren Willen aufgedrängt werde. Daher sucht er jenes zuerst genannte eigentliche Ziel seiner Bemühungen auf anderm Wege zu erreichen, wenn es sich um einen durch einen adligen Patron angestellten und unterhaltenen, als wenn es sich um einen von dem Kurfürsten abhängigen Prediger handelt. Auch wenn er mit der Visitation der Pfarreien betraut ist, beschränkt er sich in ersterem Falle auf bloße Raterteilung, weil hier nach der bestehenden Ordnung weder der Landesfürst noch die Gemeinde etwas zu sagen hat. Er beklagt diese Lage, weil er in der Regel durch bloßes Ermahnen bei den Adligen nichts erreicht. Aber er behauptet nicht ein von der bestehenden Ordnung absehendes Recht der Einzelgemeinde.[1])

Oder der Rat zu Zwickau hatte i. J. 1531 den evangelischen Prediger Soranus abgesetzt. Luther erklärt dies für unerträgliche Eigenmächtigkeit. Doch weshalb? Etwa darum, weil dadurch das Gemeindeprinzip verletzt worden sei? Nein, die Gemeinde erwähnt er in allen diesen Verhandlungen niemals, während der Rat die Absetzung des Soranus damit begründet hatte, „die Gemeinde habe zu seiner Person und Lehre keine Lust". Als rechtswidrig hält er dem Rat (neben der ungenügenden Untersuchung) das Doppelte vor: Sie haben die Absetzung ohne Wissen und Wollen des dortigen Pfarrherrn Hausmann beschlossen, und sie verfügen damit über Einkünfte, die nicht ihnen gehören. Die letzte Entscheidung gebührt, weil von den Bischöfen abgesehen werden muß, allein dem Landesfürsten.[2]) Wenn also die kirchlichen Verhältnisse nicht mehr so ungeordnet sind wie zur Zeit der Abfassung der Schrift „Daß eine christliche Gemeinde Macht und Recht hat" (1523), sondern schon ein evangelischer Pfarrer in der Stadt vorhanden ist, darf dort ohne dessen Einwilligung kein Prediger ein- oder abgesetzt werden. Wie ernst Luther dies meint, zeigt die Hinzufügung: „Prediger

[1]) Enders 15, 84. [2]) Enders 8, 369 f. 372. 392 ff. Erl. 54, 218 f.

ein- und absetzen heißt nichts anderes als Pastor sein wollen und sich das geistliche Amt anmaßen."[1])

Wie Luther hier die Rechte des Rats hinsichtlich der Predigeranstellung begrenzt, so anderswo die der Gemeinde. „Nicht weniger tyrannisch ist es gegen einen Pfarrer, wenn die Gemeinde ihm ohne seine Einwilligung einen [Prediger] aufdrängt, als wenn der Pfarrer gegen den Willen der Gemeinde ihr jemanden aufdrängt." [2]) Findet in dieser Beziehung eine Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen statt, so müssen beide Teile ihre Wünsche höheren Orts vortragen. Auch wenn eine Gemeinde „in solchem Haß" gegen ihren Prediger „entbrannt ist", daß sein Lehren nicht mehr als an ihrer Statt geschehend angesehen werden kann, hat sie doch nicht das Recht ihn abzusetzen. Wohl aber ist es in solchem Falle „ratsam, daß er aus freiem Willen davongehe". [3]) —

Als zweiten Beweis der angeblich von Luther geforderten Freiheit und Selbständigkeit der Einzelgemeinden nennt man, daß er „hinsichtlich der Ordnung des Gottesdienstes jede Gemeinde für sich allein als zuständig betrachtet" habe, [4]) und verweist auf die formula missae et communionis v. J. 1523. Und freilich erklärt er hier, er wolle die von ihm in Wittenberg eingeführte Ordnung keinem aufdrängen, und es sei nicht nötig, daß überall gleiche Formen herrschen. Aber jedesmal, wenn er ausspricht, wer in dieser Beziehung frei sein solle, nennt er nicht die Einzelgemeinde, sondern den „Bischof", also den Leiter des Gottesdienstes. Natürlich war die Folge einer solchen Freiheit des Geistlichen die, daß die Einzelgemeinde andern gegenüber eine Selbständigkeit bekam. Aber als Beweggrund dafür, solche Verschiedenheit zuzulassen, nennt Luther niemals die notwendige Freiheit der Gemeinde, sondern die Notwendigkeit, aufs ernsteste dem römischen Irrtum entgegenzutreten, als

[1]) Enders 8, 395. [2]) Dies letztere besagt aber nicht die von Holl S. 58 angeführte Stelle Erl. 25, 425 f. Unter dem „Haufen", der vielleicht einen Prediger „duldet", ist nicht die Einzelgemeinde, sondern „das heilige christliche Volk" d. h. die allgemeine christliche Kirche zu verstehen. Der Sinn ist, man dürfe die amtliche Tätigkeit eines Predigers, solange er im Amte ist und dieses richtig verwaltet, nicht um ihm anhaftender Mängel willen als unwirksam ansehn. [3]) Enders 14, 57. [4]) So Holl a. a. O. S. 31.

„machte uns ein Ritus Gotte wohlgefällig", als sündige der einer andern Weise Folgende.[1]) Einzig um diesen, die Rechtfertigungslehre verletzenden und doch dem natürlichen Menschen so nahe liegenden und zu jener Zeit tief eingewurzelten Wahn zu bekämpfen, hat er stets die christliche Freiheit allen „äußerlichen Dingen" gegenüber verfochten. Wenn darin seine formula missae auffallend weit geht, so ist zu beachten, daß er selbst damals in mancher Beziehung noch darüber schwankte, was er für die beste Weise halten sollte, und daß er mit seinen Vorschlägen andre zum Hervortreten mit ihren Ansichten bewegen wollte. „Von Herzen bitten wir durch Christum, daß wenn andern etwas Besseres geoffenbart sein sollte, sie uns Schweigen gebieten, damit wir durch gemeinsame Arbeit eine gemeinsame Sache fördern." [2])

Wie schon diese Worte zeigen, hoffte er eine Übereinstimmung hinsichtlich der Gottesdienstordnung zu erzielen. Als dies nicht erreicht wurde, fügte er in der „Deutschen Messe" 1526 zu jenem Satze von der „Freiheit" die Ergänzung hinzu, daß „die Freiheit ein Diener der Liebe und des Nächsten ist und sein soll. Wo es denn also geschieht, daß sich die Menschen ärgern oder irrewerden über solchen mancherlei Gebrauch, sind wir wahrlich schuldig, die Freiheit einzuziehen und danach zu trachten, daß wir einerlei gesinnt und gleicher Weise und Geberden seien". Nicht braucht „das ganze Deutschland" die Wittenberger Ordnung anzunehmen. Aber „fein wäre es, wo in einer jeden Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge und die umliegenden Städtlein und Dörfer mit einer Stadt gleich parteten".[3]) Einer Hervorhebung der Freiheit und Selbständigkeit der Einzelgemeinde begegnen wir auch hier nicht.

Endlich können wir uns auch nicht von der Richtigkeit der Ansicht überzeugen: „Ihr Siegel erhält diese Auffassung von der Einzelgemeinde durch den Titel, den Luther dem Pfarrer gibt. Er nennt ihn gern episcopus, ohne Zweifel, um damit anzudeuten, daß jede Gemeinde ein in sich abgerundetes Ganze darstelle" [4]). Ein Beleg für diese Deutung ist uns nicht bekannt. Dagegen hat Luther oft erklärt, nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch sei Bischof und

[1]) Erl. opp. v. a. 7, 11. [2]) a. a. O. S. 7f. 3. [3]) Erl. 22, 228. [4]) Holl a. a. O. S. 31.

Priester dasselbe, daher verdienten „die Pfarrer und Kapläne" Bischöfe zu heißen, weil sie „dem Volk das Wort und die Sakramente reichen", während „die hohen Reuter und gnädigen Herren [die nach römischem Sprachgebrauch allein Bischöfe sind] nichts von bischöflichem Stand haben, denn den bloßen Namen und die Kleider".[1])

Unsere Untersuchung hat also auch ergeben, daß Luther unter besondern Umständen der Einzelgemeinde einen Prediger ohne ihr Verlangen gesetzt haben will, daß nach ihm die Ein- und Absetzung von Geistlichen auch von andern Instanzen als von der Gemeinde abhängig sein kann, daß er hinsichtlich der gottesdienstlichen Ordnung einen Verzicht der Einzelgemeinde auf eigene Wünsche fordert. Dann aber ist auch klar, daß er von einer Zerlegung der Volkskirche in eine Anzahl von selbständigen Einzelgemeinden schlimme Folgen erwartet haben würde. Dadurch würde manche Gemeinde gar keinen oder einen unbrauchbaren Prediger bekommen oder sich selbst eines guten Predigers berauben; es würde der segensreiche Einfluß der verschiedenen Gemeinden aufeinander gehindert werden; es würden die kirchlichen Ordnungen nicht der Ordnung dienen, sondern Ärgernis anrichten. Es würde also das wirksame Handeln der Gemeinde der Gläubigen gestört werden. Das Kirchentum würde nicht mehr seinem Zweck, der Förderung der wahren Kirche, dienen. Dafür, daß Luther auch schon bei Abfassung seiner Schrift „Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe", i. J. 1523, so denkt, spricht auch ein Abschnitt in der gleichzeitigen Schrift an die Böhmen De instituendis ministris. Nachdem er das Gleiche über das Recht der Gemeinde wie in jener dargelegt hat, faßt er die Ernennung von Männern ins Auge, die maiores episcoporum [der von den Gemeinden zu wählenden Geistlichen] sint i. e. qui illis ministrent et visitent eos, so daß wieder „rechtmäßige und evangelische Erzbischöfe" vorhanden seien.[2]) Luther ist sich offenbar klar darüber, daß zum Gedeihen der Einzelgemeinde auch manches notwendig ist, was sie allein gar nicht zu leisten vermag. —

Fassen wir das Ergebnis unsrer Untersuchungen über die Kirchenleitung zusammen! Da das Kirchentum keinen anderen Zweck hat,

[1]) z. B. Erl. 51, 480. 28, 181. [2]) Erl. Opp. v. a. 6, 531.

als die Gemeinde der Gläubigen durch Förderung ihrer Glieder und Mehrung ihres Bestandes zu erbauen, dies aber einzig durch die möglichst alle Glieder des Volks erreichende Verwaltung des Wortes und der Sakramente geschieht, so ist die erforderliche Leitung des Kirchentums danach zu gestalten, auf welchem Wege am besten für jene Tätigkeit gesorgt wird. An sich also ist es gleichgültig, ob die Leitung in der Hand der Einzelgemeinde oder von Bischöfen oder von Landesfürsten oder von anderen Behörden oder teilweise in einer, teilweise in anderer Hand liegt. Die besondern Verhältnisse müssen darüber entscheiden, was jeweilig das Beste ist. Doch ist in dem Zweck des Kirchentums und dessen Leitung begründet, daß diese nur Gliedern der Kirche und zwar, soweit dies erkennbar ist, nur Gliedern der wahren Kirche übertragen werde, und in der für die Aufrechterhaltung der Ordnung erforderlichen möglichsten Stetigkeit ist es begründet, daß das geschichtlich Gewordene beizubehalten ist, sofern es nicht unter neuen Verhältnissen der Zweckerfüllung des Kirchentums schädlich wird.

cc) Die Lehrnorm des Kirchentums.

So fern Luther davon ist, dem Kirchentum eine bestimmte Verfassung vorzuschreiben, so bestimmt lautet seine Forderung in einer andern Beziehung. Wie wir sahen,[1] gehört es zum Wesen der wahren Kirche, daß sie das Wort Gottes verkündigt und die Sakramente nach der Einsetzung ihres Stifters verwaltet. An diesem ihrem Handeln ist sie wahrnehmbar, und durch dieses wird sie gebaut. Der Wahrheit widersprechende „Lehre" geht nicht von ihr aus und mehrt sie nicht, sondern schädigt sie. „Unreine Lehre", d. h. eine Mischung von Wahrheit und Unwahrheit, geht, soweit sie Wahrheit enthält, von der wahren Kirche aus, soweit sie Unwahrheit bietet, nicht von ihr. Soll nun das Kirchentum die wahre Kirche fördern, so muß gefordert werden, daß in ihm reine Lehre herrsche.

[1]) vgl. oben S. 35 ff. 51.

Nicht überflüssig ist diese Forderung, weil die Glieder der wahren Kirche noch das sündliche Fleisch mit seinen Lüsten an sich tragen, und weil der wahren Kirche auch immer solche beigemischt sind, die nicht in Wahrheit zu ihr gehören, also sich noch von der Sünde bestimmen lassen. Infolgedessen ist auch in dem Kirchentum eine mehr oder weniger starke Abneigung gegen die göttliche Wahrheit vorhanden, und damit eine Hinneigung zu entgegengesetzten, selbsterdachten Anschauungen. Die Einen „wollen etwas Absonderliches sein, wollen um Ehre und Ruhm streiten". Ehrenvoll aber erscheint es ihnen, „als gelehrter und größeren Geistes denn andere gerühmt zu werden". Andre können „aus Neid, Zorn, Haß oder Rachgier gegen andre die Leute an sich ziehen, sich Anhänger zu machen" suchen. Es fehlt eben vielen an „Demut und Geduld".

Was aber ist unter „reiner Lehre" zu verstehen? Sie ist selbstverständlich an ihrer Übereinstimmung mit dem „Worte Gottes", also mit der Heiligen Schrift zu erkennen. Diese jedoch wird nicht von allen gleichmäßig verstanden. Selbst die Römischen, deren Lehre als sehr unrein erkannt war, erklärten die Schrift für Autorität. Woraus ist nun das richtige Verständnis der Bibel zu ersehn?

Bei Darstellung der Stellung Luthers zur Heiligen Schrift haben wir gesehen, welch große Bedeutung er dem Urteil der gläubigen Christenheit zuspricht. Diese hat Erfahrungen gemacht, hat in heißen Kämpfen sowohl den Wert der Bibel erkennen, als auch manche der von ihr verkündigten Wahrheiten klarer verstehen gelernt. Dies Ergebnis ihrer Erfahrungen müssen wir verwerten, wenn wir sein wollen, was wir durch Gott geworden sind, Glieder dieser wahren Kirche.[1]) Diese Forderung gilt auch der „gemachten Kirche", weil diese nur soweit, als sie wahre Kirche in sich schließt, ihrem Zweck entspricht. Sie muß das Ererbte sich aneignen und bewahren, soweit es nicht durch die Heilige Schrift als widergöttlich verurteilt wird, und zwar sowohl hinsichtlich des Verständnisses der Bibel, d. h. hinsichtlich der Lehre, wie auch hinsichtlich der von

---

[1]) Vgl. unser I. Heft „Die normale Stellung zur Heiligen Schrift", S. 19ff. und S. 66f.

der gemachten Kirche zum Zweck der Verwaltung der Gnadenmittel getroffenen Ordnungen.

Hierauf hinzuweisen wurde Luther genötigt, als sich das Bedürfnis herausstellte, eine evangelische Kirchengemeinschaft zu organisieren. Daß dies unabweislich notwendig sei, zeigten die ersten im Kurfürstentum Sachsen vorgenommenen Visitationen. Sie offenbarten eine solche Unordnung der kirchlichen Verhältnisse, daß eine Erfüllung der Aufgabe der Kirche, reine Predigt und Sakramentsverwaltung, nicht möglich war. Der „Unterricht der Visitatoren“ [1]) stellte zusammen, was den Geistlichen als Lehre und Ordnung des Kirchenwesens einzuprägen sei. Wir haben also hier die erste evangelische Lehr- und Kirchenordnung, damit eine Vorschrift für die in dem evangelischen Kirchentum Sachsens berechtigte Auffassung des Wortes Gottes.

In seiner dazu gelieferten „Vorrede“ erklärt Luther, man dürfe diese Vorschriften nicht ebenso werten wie früher „die päpstlichen Dekretalien“, die als das Gewissen verpflichtend angesehen wurden. Sie sollten nicht „strenge Gebote“ sein, deren Nichtbefolgung als an sich sündlich gelte. Vielmehr gingen sie aus als „eine Historie oder Geschichte“ und „ein Zeugnis und Bekenntnis“ des evangelischen Glaubens.

Man hat sich über die Bescheidenheit dieser Kennzeichnung gewundert und gemeint, „sie drücke nicht Luthers ganze Meinung aus“.[2]) Und freilich mag der milde Wortlaut durch das Bestreben, nicht sofort Widerspruch zu erregen, veranlaßt sein. Bedenken wir aber, welch große Bedeutung Luther stets dem historisch Gewordenen beilegt, so dürfte seine Bezeichnung dieses „Bekenntnisses“ als einer „Historie oder Geschichte“ die Berechtigung zur Aufstellung eines solchen „Zeugnisses“ aussprechen wollen. Die hier dargelegte Auffassung des göttlichen Wortes ist das Ergebnis der Geschichte, der Erfahrungen, die Gott seine Gläubigen hat machen lassen. Wer demnach dieser unter Gottes Leitung geschichtlich gewordenen evangelischen Kirchengemeinschaft angehören will, muß diese ihr als göttliche Wahrheit aufgegangene Lehre teilen. Wer die Heilige Schrift

[1]) Erl. 23, 3 ff. [2]) Köstlin, Luthers Theologie 2. Aufl., II, 276.

anders auffaßt, braucht darum noch nicht gegen sein Gewissen zu handeln, kann darum nicht verdammt werden. Aber, so schreibt Luther, „wir hoffen, daß alle frommen, friedsamen Pfarrherrn, welchen das Evangelium mit Ernst gefällt und Lust haben, einmütiglich und gleich mit uns zu halten, werden sich williglich und ohne Zwang, nach der Liebe Art, solcher Visitation unterwerfen und samt uns derselben friedlich geleben".[1] Mit andern Worten: Wer das Recht haben will, sich evangelisch zu nennen, wer mit den andern Evangelischen eine kirchliche Gemeinschaft bilden will, der wird den Maßnahmen zustimmen und sich unterstellen, die zur Erreichung eines in Frieden lebenden Kirchentums erforderlich sind. „Wo aber etliche sich mutwilliglich dawider setzen", so können sie nicht erwarten, daß die andern Evangelischen „um ihretwillen ihr Gleiches", ihren Zusammenschluß zu einer gleichgesinnten kirchlichen Gemeinschaft, „unterlassen". Sie müssen sich daher von den andern „sondern wie die Spreu von der Tenne". Kann doch ohne Einigkeit ein Kirchentum seine Aufgabe, die wahre Kirche zu bauen, nicht erfüllen. „Denn ob wir gleich auf das allerfeinste einträchtig sind, haben wir dennoch alle Hände voll zu tun, daß wir Gutes tun und bestehn in göttlicher Kraft. Was sollte denn werden, wo wir uneins und ungleich untereinander sein wollten?" Es muß also in einem Kirchentum als einer geschichtlich gewordenen Größe ein „Bekenntnis", das die im Lauf der Geschichte von den Gläubigen gemachten Erfahrungen ausspricht, als Regulativ für das Verständnis der Heiligen Schrift und damit für die Verwaltung der Gnadenmittel vorhanden sein.

Welchen Schaden „Zwietracht der Lehre" bringt, hat Luther oftmals im einzelnen dargelegt. Nicht allein fallen viele sofort dem zu, der etwas Neues aufbringt, sondern es werden auch andre, gutherzige Leute dadurch in Zweifel gestürzt. Den Feinden des Christentums aber bietet solche Uneinigkeit unter den Christen eine Waffe zu seiner Bekämpfung. So werden manche dazu verleitet, „alle Religion für nichts zu achten", „ruchlos und epikurisch zu werden". Die Christen aber werden „in solchem Gezäuk widereinander ver-

[1] Erl. 23, 9.

bittert, und unter diesem Haß und Neid erkaltet die Liebe, erlischt der Glaube".[1])

Daher kämpft Luther aufs schärfste gegen das, was man wohl „Gleichberechtigung der Richtungen" genannt hat: „Möchte aber ein Gutherziger, wie man es nennt, sagen: Was schadete es denn, daß man Gottes Wort hielte und ließe daneben diese Stücke oder etliche, die leidlich [erträglich] wären, auch gleichwohl bleiben? antworte ich: Es mögen gutherzige Leute heißen, sie sind aber irreherzige und verführetherzige Leute".[2])

Bei den Vergleichsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstage war von katholischer Seite vorgeschlagen worden, um des Friedens willen solle man beide Anschauungen über den Gebrauch des Kelches im Abendmahl für gleichberechtigt erklären, sowohl die römische wie die lutherische: „Sie bekennen, beider Gestalt sei recht, und wollten uns in Augsburg auch dieselbe lassen, sofern wir daneben lehren und bekennen wollten, daß Eine Gestalt auch recht sei". Obwohl aber auch Luther die Wiedervereinigung der Evangelischen mit den Katholischen zu einem Kirchentum ernstlich wünscht, erklärt er doch: „Da höre doch die leidigen Teufelsmäuler! Recht habt ihr, sprechen sie. Aber solch Recht soll Unrecht sein, wo ihr uns nicht auch Recht gebt in der Einen Gestalt. Was ist doch das anders gesagt, denn Gott soll Teufel sein, wo ihr uns nicht auch lasset Recht haben?"[3]) Nicht davon redet hier Luther, ob man in einer kirchlichen Gemeinschaft stehen dürfe, in der auch Unwahrheit verkündigt wird, — auf diese Frage werden wir noch eingehen müssen. Sondern er streitet dagegen, daß eine kirchliche Gemeinschaft zwei entgegengesetzte Anschauungen für gleichmäßig berechtigt erklären dürfe. Damit würde sie bezeugen, daß „ihr gleich viel gilt Gottes Wort und Menschenlehre. Lieber, Gottes Wort nachzugeben oder zu ändern, steht bei Gott selbst nicht. Denn er kann sich selbst nicht leugnen noch ändern, und sein Wort bleibt ewig. Wer es aber ändern oder nachlassen will, der muß eine höhere Macht haben, wie Gott selbst nicht hat. Die heilige christliche Kirchen ist nicht ein Rohr oder Zahlpfennig. Wozu wäre nutz oder not in der Welt eine Kirche

[1]) Erl. 9, 284. [2]) Erl. 26, 53. [3]) Erl. 25, 63.

Gottes, wenn sie wollte wanken und ungewiß sein in ihren Worten? Darum kann und mag die heilige Kirche keine Lügen noch falsche Lehre leiden, sondern muß eitel heiliges, wahrhaftiges, das ist allein Gottes Wort lehren. Und wo sie eine Lüge lehrt, ist sie schon abgöttisch und des Teufels Hurenkirche".[1])

Um scharf hervorzuheben, daß es nichts Wichtigeres als die reine Verkündigung der göttlichen Wahrheit geben könne, stellt Luther den Satz auf: „Gott ist nicht soviel gelegen am Leben als an der Lehre." [2]) Dies darf natürlich nicht dahin verstanden werden, als käme es nur auf die richtige Dogmatik an, nicht aber auf die Sittlichkeit. Denn unter „reiner Lehre" versteht Luther auch die richtige Predigt von der Sittlichkeit: „Wenn ich so predige: Lieber Mensch, willst du selig werden, so ist Not, daß du verzweifelst an allem, was Menschen ist, und sterbest dem allen ab, was dir angeboren ist, den alten Menschen gar ausziehest und in eine andere Haut kriechest, — das ist rein gepredigt." [3]) Jene Behauptung, die Lehre sei wichtiger als das Leben, richtet sich vielmehr zuerst gegen die Anschauung, als komme nichts oder wenig auf die den Glauben ermöglichende Lehre an, alles aber auf das sittliche Leben. Denn in Wirklichkeit ist das Leben abhängig von dem Glauben: „Das Leben soll sich nach der Lehre reinigen und heiligen. Wenn also das Wort Unrecht wäre, wonach wollte oder könnte sich das Leben richten?" Dagegen, „wenn schon das Leben nicht so reine ist, kann dennoch die Lehre wohl reine bleiben". [4])

Oder er will mit jenem Satze denen widersprechen, die einen Christen oder eine kirchliche Gemeinschaft nur nach deren sittlichem Leben beurteilen. Denn in Wirklichkeit macht die auch dem Christen noch anhaftende Sünde völlige Heiligkeit unmöglich: „Das Leben, das sich täglich nach der Lehre richten, reinigen und heiligen soll, ist noch nicht ganz rein oder heilig, dieweil dieser Madensack, Fleisch und Blut, lebt." [5]) Auch bei dem Prediger „liegt daher mehr an der Botschaft, denn an seinem Leben. Führt er ein böses Leben, so schadet er ihm selbst. Bringt er aber eine falsche Lehre, so ver-

[1]) Erl. 26, 49 ff. [2]) Erl. 15, 379. [3]) Erl. 33, 212. [4]) Erl. 26, 55 f. 34, 241. [5]) Erl. 26, 55.

führt er und schadet jedermann, der ihm zuhört, und macht Abgötterei im Volke, daß sie Lügen für Wahrheit, Menschen für Gott ehren und den Teufel an Gottes Statt anbeten".[1]) Auch die römische Kirche soll man nicht nach dem in ihr zu beobachtenden Leben beurteilen. „Daß der Papst ein böses Leben führt, . . das können wir ihm wohl zu gute halten; . . aber daß er böse Lehre in alle Welt schwemmt und jedermann verführet, das ist der Tod und in keinem Weg zu dulden." [2])

Es machte Luther auch nicht irre, wenn Zwingli und dessen Anhänger ihm deshalb eine Verletzung der christlichen Liebe vorwarfen. Denn die Liebe bezieht sich nur auf das Leben. „In dieser Beziehung können die Schwärmer nichts von uns fordern, was wir nicht gern wollen und sollen auf uns nehmen, verzeihen und ertragen. Der Liebe Art ist, alles zu ertragen, allen nachzugeben. Aber des Glaubens Art ist, nichts zu ertragen, niemandem nachzugeben. Denn die mit Freuden nachgebende, alles glaubende, verzeihende, tragende Liebe wird wohl oft betrogen, aber dies bringt ihr keinen wirklichen Schaden, sie verliert nicht darum Christum. Dagegen darf in der Sache des Heils wahrlich keine Liebe walten. Denn damit verliert man nicht eine einem Undankbaren erzeigte Wohltat, sondern das Wort, den Glauben, Christus, das ewige Leben." [3])

Endlich versteht Luther unter dem „Leben" einer kirchlichen Gemeinschaft im Unterschied von deren „Lehre" auch wohl die kirchlichen Einrichtungen. Es kann vorkommen, daß solche dem Willen Christi nicht entsprechen. Dahin gehört die Entziehung des Kelches für die Laien. Diese mangelhafte Praxis kann ertragen werden. Anders ist es, wenn man auch die Lehre demgemäß ändert, also Christi Einsetzung direkt verwirft. Mit dieser Änderung der Lehre wird eine Berichtigung der kirchlichen Praxis unmöglich gemacht. Mit ihr wird „die göttliche Majestät selbst" angegriffen, wird „Gott ein Lügner gescholten". Dafür gibt es keine Vergebung.[4])

Wenn aber Luther einerseits von dem Kirchentum reine Lehre

---

[1]) Erl. 10, 158 f. [2]) Erl. 15, 379. 33, 210 ff. [3]) Erl Ep. ad Gal. 2, 334 ff. [4]) Erl. 25, 61 ff.

fordert, weil es nur soweit wahre Kirche enthält, als es dem Wesen dieser gemäß rein lehrt, und wenn doch anderseits sowohl der gläubige Christ irren kann, als auch Ungläubige lehren können, so fragt sich, wieweit die Lehre rein sein muß. Diese Frage kann ein Doppeltes meinen. Zunächst handelt es sich darum, ob man irgendwelche nicht reine Lehre für unschädlich halten darf. Dies hat Luther aufs schärfste verneint. Das Ideal, die Forderung muß absolut reine Lehre sein. Denn nach Luther ist die göttliche Wahrheit nicht eine Anzahl von einzelnen, selbständigen Wahrheiten, sondern ein geschlossenes Ganzes. Wenn auch er wohl von „Artikeln“ des Glaubens redet, so tut er dies nur deshalb, weil sich für unsre Anschauung das Ganze in Einzelheiten zerlegt, weil von uns jeweilig diese Einzelpunkte erfaßt werden. In Wirklichkeit ist die göttliche Wahrheit, die die Kirche zu lehren hat, nicht „ein physischer Punkt“, der „zerteilt werden kann“, sondern „ein mathematischer Punkt“, „der keine Teilung zuläßt“. Weil wir sie aber nicht so zu sehen vermögen, so gebraucht Luther auch das Bild: „Die Lehre ist ein einziger, glatter, runder, goldener Ring, der keine Ritze hat.“ Oder: „Die Glaubenslehre ist der aus dem Himmel kommende Sonnenstrahl, der erleuchtet, entzündet und uns leitet.“ „Ein Wort Gottes ist alle, alle sind eins. Sie hängen zusammen, sie sind durch ein gemeinsames Band zusammengehalten.“

Daraus folgt: „Dem mathematischen Punkt kann nichts abgetan oder hinzugetan werden.“ „Ist eine Ritze in dem Ring, auch nur die allerkleinste, so ist er nicht mehr ganz.“ „Wie die Welt mit all ihrer Weisheit und Macht die aus dem Himmel geraden Wegs zur Erde strebenden Sonnenstrahlen nicht abzulenken vermag, so kann sie auch von der Glaubenslehre nichts abnehmen oder hinzutun.“ Geschieht dies doch —, „Ein Artikel sind alle, alle sind eins. Wird Einer verloren, so werden nach und nach alle verloren.“ „Wenn du Gott in Einem Artikel negierst, so hast du ihn in allen negiert, weil Gott nicht in viele Artikel geteilt, sondern alles in den einzelnen ist und der Eine in allen Artikeln.“ „In der Philosophie ist ein kleiner Irrtum im Anfang ein sehr großer am Ende. So verdirbt in der Theologie ein sehr geringer Irrtum die ganze Lehre.“ Die Galater wollten das Evangelium und Christum fest-

halten. Sie gaben nur dem einen Irrtum hinsichtlich der Beschneidung Raum. Paulus aber schreibt ihnen: „Wo ihr euch beschneiden laßt, so ist euch Christus kein nütze; ihr habt Christum verloren.“ Daher „verflucht sei die Liebe, die mit Verletzung der Glaubenslehre aufrechterhalten wird, welcher vielmehr alles weichen muß, Liebe, Apostel, Engel vom Himmel“.[1])

Anderseits aber weiß Luther, daß diese als Ideal unerschütterlich festzuhaltende Forderung nicht absolut erfüllt werden wird, weil Irrtumslosigkeit durch das „sündliche Fleisch“ unmöglich wird. So erhebt sich die andre Frage, die Julius Köstlin in seiner letzten Äußerung über Luthers Kirchenbegriff als noch zu lösendes Problem bezeichnet: „Wieweit ist jene Reinheit der Predigt des Evangeliums und Richtigkeit der Sakramentsverwaltung erforderlich, damit bei ihr und etwa auch neben relativer Unreinheit die Glieder der betreffenden Kirchenverbände noch Glieder des Leibes Christi werden können?“[2])

In der Tat hat Luther angenommen, daß unreine Bestandteile in der Glaubensanschauung nicht das Seligwerden unmöglich machen. Er schreibt: „Dies christliche Volk ist dabei zu erkennen, daß es hat das heilige Gotteswort. Wiewohl dasselbe ungleich zugeht, wie St. Paulus sagt: Etliche haben es ganz rein, etliche nicht ganz rein. Die es rein haben, heißen die, so Gold, Silber, Edelstein auf den Grund bauen. Die es unrein haben, heißen die, so Heu, Stroh, Holz auf den Grund bauen, doch durch das Feuer selig werden.“[3]) Fragt man aber, wieweit die Lehre rein sein muß, wenn sie nicht das „Seligwerden“ unmöglich machen soll, so beschränkt sich Luther auf die allgemeine Bestimmung, es komme darauf an, trotz der beigemischten falschen Anschauungen „dennoch auf dem Grunde oder Fundamente zu bleiben“. Und diesen „Grund“ sieht er „in dem Glauben Christi“.[4]) Nicht aber setzt er fest, was für Irrtümer unvereinbar sind mit diesem Glauben an Christum. Die Grenze zwischen denen, die trotz „nicht ganz reiner Lehre“ selig werden können, und denen, die es nicht können, bestimmt er ganz

[1]) Erl. Gal. 2, 334 ff. Erl. 8, 177. [2]) Herzog-Hauck, Realencyklop.[3] 10, 337, 55 ff. [3]) Erl. 25, 418. [4]) Erl. 25, 319.

anders. Wer auf dem Fundamente bleibt, wer wirklich an Christum glaubt, wird seine Irrtümer nicht „wider sein eignes Gewissen für recht verteidigen“, wird nicht „wider die erkannte Wahrheit streiten“. Wie Augustin gesagt habe: „Ich mag irren, aber Ketzer will ich nicht werden.“ Wie dieser „sich sagen lassen und seinen Irrtum bekennen will“, „so tun alle andern Heiligen [an Christum Glaubenden] auch und geben ihr Heu gern von sich ins Feuer, damit sie auf dem Grund der Seligkeit bleiben“.[1])

Man hat sich wohl darüber gewundert, daß Luther von einzelnen Irrlehrern nach ihrem Tode angenommen hat, sie seien nicht selig geworden. Aber zu dieser Annahme bewog ihn nicht ihre falsche Lehre an sich, sondern der Umstand, daß er bei ihnen ein Festhalten an den von ihrem eignen Gewissen als Irrtum bezeugten Anschauungen zu bemerken glaubte.

Freilich hat er öfter den Glauben an Christum genauer beschrieben und darin allerlei Glaubenssätze eingeschlossen, z. B. den Glauben an die Gottheit Christi. Aber dann will er eben „den ganz reinen“ Glauben schildern und mit dem Hinweis darauf, daß der Widerspruch gegen einzelne Wahrheiten die ganze Wahrheit untergraben könne, vor jeder Verunreinigung des Glaubens warnen. Er will aber nicht eine Linie abstecken, jenseits deren ein Glaube an Christum zu unrein sei, um zur Seligkeit führen zu können. Wie wenig er dazu neigte, ergibt sich schon daraus, daß er trotz seiner scharfen Verurteilung der römischen Kirche doch stets behauptet hat, auch in ihr habe man selig werden können und seien manche zum Glauben gelangt; weiter daraus, daß er auch bei alttestamentlichen Frommen, denen doch an der vollen Erkenntnis noch unendlich viel fehlte, Glauben an Christum angenommen hat; endlich daraus, daß nach ihm auch „kleiner Glaube“, „schwacher Glaube“, „Kampfglaube“, „nicht ganz reiner Glaube“, unbewußter Glaube doch wirklicher Glaube sein kann. Vermißt man also bei ihm eine nähere Bestimmung von „Fundamentallehren“, so dürfte er es für unstatthaft halten, solche zum Zweck der Aufstellung von Bedingungen der Seligkeit festzusetzen. Nur um dem unklaren und unreinen Glauben zur

[1]) Erl. 25, 320.

Reinheit zu verhelfen, legt er dar, was alles der wahre Glaube in sich schließt, und will nichts andres in der Kirche verkündigt haben.

Köstlin nennt [1]) ein zweites Problem, das der Kirchenbegriff Luthers noch nicht gelöst habe. „Wie weit darf man auch einer Partikularkirche im ganzen, wenn es ihr an Reinheit der Predigt und Richtigkeit der Sakramentsverwaltung fehlt, den Namen der Kirche Christi zugestehn und nicht bloß den einzelnen wahrhaft Gläubigen in ihr den Namen von Gliedern Christi und seiner Gesamtgemeinde?" Doch uns scheint diese Fragestellung nicht ganz dem Sinne Luthers zu entsprechen. Denn nach diesem ist jede „gemachte Kirche" soweit Kirche Christi, als in ihr wahre Kirche vorhanden ist. Diese aber können wir nicht erkennen an den „einzelnen wahrhaft Gläubigen", weil wir den Glauben überhaupt nicht sehen können. [2]) Wohl aber ist die wahre Kirche erkennbar am Worte Gottes und der Sakramentsverwaltung, weil dieses nur von der wahren Kirche ausgeht, und weil es diese baut. Hat nun „eine Partikularkirche" noch soviel von jenen Gütern, daß dadurch Glaube an Christum entstehen kann, so ist sie um dieses in ihr vorhandenen Glaubens willen Kirche Christi, auch wenn in ihr daneben Unreines in Lehre und Praxis sich findet. Luther erklärt: Paulus hat die galatischen Gemeinden, trotzdem viele in ihr Christum verloren hatten und aus der Gnade gefallen waren, doch als „Kirchen" angeredet, nämlich nach synekdochischer Redeweise, da man ein Ganzes nach einem Teil von ihm bezeichnet. Er hat also die ganze Gemeinde nach den in ihr noch vorhandenen Gläubigen als Christi Kirche angesehn. Selbst dann, wenn die offizielle Lehre einer kirchlichen Gemeinschaft sehr unrein ist, kann sie doch solches behalten haben, wodurch Glaube an Christus möglich wird. So ist in der römischen Kirche, „obwohl sie schlimmer ist als Sodom und Gomorra, doch geblieben die Taufe, das Abendmahl, der Name und Text des Evangeliums, die Heilige Schrift, das geistliche Amt, der Name Christi, der Name Gottes. Darum ist die römische Kirche heilig. Wenn jenes [wodurch man zum Glauben gelangen kann] in

[1]) Herzog-Hauck, Realencyklopädie 10, 338, 2 ff. [2]) Siehe oben S. 24.

einem Haufen ist, wird er heilig genannt. Daher ist auch dort heilige Kirche, wo die Schwarmgeister regieren, auch wo der Antichrist regiert, wenn sie nur nicht das Wort und die Sakramente verleugnen. Denn wo diese verleugnet werden, kann keine Kirche sein." [1])

Noch eine Frage wirft Köstlin auf: „Wie weit kann und muß eine reine Ausprägung der evangelischen Wahrheit im kirchlichen Bekenntnis und Dogma erstrebt und zur Bedingung für eine äußere Kirchengemeinschaft gemacht werden?" Vermutlich wünscht Köstlin bei Luther eine unmißverständliche Antwort auf die Frage zu finden, wie über eine Union zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche zu urteilen sei. Soviel ist ja nun unbestreitbar, daß Luther als Aufgabe jedes Kirchentums die völlig reine Lehre angesehen hat, daß er daher eine äußerliche Vereinigung von zwei hinsichtlich des Bekenntnisses nicht übereinstimmenden kirchlichen Gemeinschaften für unerlaubt gehalten hat. Völlig unverständlich war ihm, wie Zwingli in Marburg bereit sein könne, die Wittenberger als Brüder anzuerkennen und mit ihnen Abendmahlsgemeinschaft zu pflegen, trotzdem sie über das Abendmahl anders lehrten als er. Ihnen läge offenbar nichts an ihrer Lehre, meinte er. Wenn dann er ihnen gegenüber wohl „christliche", nicht aber „brüderliche" Liebe für das Richtige hielt, so verstehen wir dies dahin, daß er ihnen nicht das Christentum absprechen, aber auch nicht den klaren Unterschied in der Lehre als gleichgültig behandeln wollte.

Wer diesen seinen Standpunkt als Eigensinn auffaßt, kennt seinen Charakter sehr wenig. Es ist Luther sehr schmerzlich gewesen, diese Stellung einnehmen zu müssen. An den Herzog Ernst von Lüneburg hat er geschrieben: „Eure Fürstlichen Gnaden sollen glauben, daß mir nächst Christo meinem Herrn nichts Lieberes geschehen könnte, denn daß diese Leute [die Reformierten] recht gründlich mit uns eins wären. Da sollte mir kein Tod so bitter sein, den ich darüber nicht erleiden wollte. Und wo es Gott geben wird, so will ich alsdann fröhlich sterben und meinen Abschied nehmen, ob Gott will". [2]) Daher auch seine freudige Bereitschaft, den früher zwing-

[1]) Erl. Gal. 1, 40f. [2]) Erl. 54, 213.

lisch lehrenden Süddeutschen die Brüderhand zu reichen, als er sich davon überzeugt hatte, daß sie nun in der Lehre mit den Wittenbergern eins seien.

Köstlin kann aber mit seiner Frage nach der Möglichkeit einer Union auch das andere gemeint haben, ob es unter allen Umständen Sünde sei, einer Kirchengemeinschaft anzugehören, in der neben der „reinen Ausprägung der evangelischen Wahrheit" auch unreine Lehre Geltung hat. Dieser Zustand besteht heute faktisch wohl in allen Landeskirchen, auch rechtlich in den unierten Kirchengebieten. Daß dies nach Luther nicht sein sollte, ist klar. Aber ist es nach ihm statthaft, in einem solchen Kirchenkörper zu bleiben?

Wie wir oben [1]) dargelegt haben, ist Luther bereit gewesen, wieder innerhalb der katholischen Kirche zu stehen und deren äußerlicher Leitung zu unterstehen, falls in ihr „das Evangelium", also die Verkündigung der reinen Lehre und die hierzu erforderlichen Einrichtungen, „freigelassen" würden. Wäre dies wirklich geworden, so hätten in dieser kirchlichen Gemeinschaft reine und unreine Lehre nebeneinander bestanden. Selbstverständlich hat Luther einen solchen Zustand nicht für normal gehalten, hat nicht verschiedene Anschauungen für gleichberechtigt erklärt, hat nie die Bekämpfung der römischen Lehre zu unterlassen beabsichtigt. Er hat es vielmehr als eine „Gefangenschaft" bezeichnet, einer solchen Kirchengemeinschaft anzugehören. Daher hat er nicht daran gedacht, selbst ein solches Kirchentum zu veranlassen. Aber sein tiefes Mitgefühl mit den Evangelischen, die soviel unter der Verfolgung des Evangeliums zu leiden hatten, und besonders mit denen, die in katholischen Gegenden wohnend von keiner evangelischen Predigt erreicht wurden, sein heißer Wunsch, daß diese überall gestattet werde, hat ihn bereit gemacht, unter dieser Bedingung einer konfessionell so stark gemischten kirchlichen Gemeinschaft anzugehören. [2])

Doch, hat er sich nicht zu andern Zeiten ganz anders ausgesprochen? Hat er nicht oft erklärt, er werde sich „in Ewigkeit nicht mit der römischen Kirche aussöhnen"? Gewiß. Aber damit hat er die

[1]) Siehe S. 103 ff. [2]) Ob auch heute noch das Gleiche gewünscht werden darf, werden wir unten S. 168 f. fragen.

Kirche gemeint, die das Evangelium weder annehmen, noch freilassen wollte, sondern verdammte und verfolgte. Anders denkt er, wenn sie das Evangelium freilassen sollte.

Oder sollte er doch einen andern Standpunkt in seinem bekannten, zu Ende 1532 verfaßten „Brief an die zu Frankfurt a. M.“ [1]) eingenommen haben? Aber dieses ernste Schreiben handelt nicht von der Frage, ob man in einem kirchlichen Verbande bleiben dürfe, in dem auch reformierte Lehre gestattet sei. Was hier getadelt wird, ist die Unwahrhaftigkeit, daß reformiert denkende Prediger ihren Glauben hinsichtlich des Abendmahls nicht frei bekennen wollten, sondern sich so ausdrückten, daß man sie für lutherisch halten konnte. Und was er von den Lutherischen fordert, ist nicht, daß sie neue Gemeinden gründen sollten, sondern daß sie notorisch zwinglische Prediger meiden und im Zweifelfall sie fragen sollten, was sie reichten, Brod oder Christi Leib.

Wie Luther sich im einzelnen ein aus Lutheranern und Katholiken gemischtes Kirchentum vorgestellt hat, ist nur soweit zu ersehen, als er nach dem soeben von ihm Gehörten eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen solchen, die verschieden lehrten, für unmöglich erklärt hat, ebenso eine Kanzelgemeinschaft. [2]) Er muß sich danach die Verbindung als eine recht lose, wohl nur in gemeinsamem „Kirchenregiment“ bestehend, gedacht haben. Auch kann man für fraglich halten, ob es ihm gelungen sein würde, die von Evangelischen dagegen erhobenen Bedenken zu überwinden, und wie er dann, wenn es ihm nicht gelungen wäre, sich zu diesem ganzen Vereinigungsversuch gestellt haben würde. Denn nicht klare Worte der Heiligen Schrift macht er zur Rechtfertigung seiner Bereitschaft zu einer Vereinigung geltend; sondern nur Erwägungen über die vermutlichen Folgen einer solchen. Es lag also eine ähnliche Frage vor, wie damals, als Staupitz gute Folgen für die einer Reinigung dringendst bedürftigen sächsischen Klöster davon erwartete, wenn sie den ihm unterstellten, schon „regulierten“ Klöstern angeschlossen würden, Luther aber dagegen war, vermutlich weil er davon üble Folgen für die letzteren befürchtete. Eben weil man über solche

[1]) Erl. 26, 372 ff. [2]) Vgl. z. B. Erl. 20 II, 556.

Zweckmäßigkeit verschieden urteilen kann, hat Luther in diesem Fall, wie es scheint, seine Ansicht später geändert und Staupitz zugestimmt. Danach dürfte er auch bei jener Frage nach der äußern Vereinigung der Katholiken und der Evangelischen dann, wenn er nicht alle Evangelische von der Richtigkeit seiner Auffassung zu überzeugen vermocht hätte, den von ihm Dissentierenden keine unsittlichen Motive zugetraut haben. Der eine kann Trennung, der andere Verbindung für Gewissenspflicht halten. Luther selbst aber hat es nicht als Sünde angesehen, einem Kirchenverbande anzugehören, in dem von seiten ihrer Leitung die reine wie die unreine Lehre gestattet wird, falls nur dadurch ein Hindringen der reinen Lehre in weitere Kreise möglich wird. [1])

Aber wie konnte Luther, dieser starke Feind aller unwahren und unklaren Verhältnisse, in einer derartigen kirchlichen Gemeinschaft es aushalten zu können meinen? Die Erklärung hierfür wird in seiner Beurteilung der „wahren, wesentlichen Kirche" zu suchen sein. Diese Gemeinde der Gläubigen ist es, woran sein ganzes Herz hängt, woran ihm darum alles gelegen ist. Die „gemachte Kirche" hat für ihn nur deshalb Bedeutung, weil in ihr die wahre Kirche enthalten ist, und nur soweit, als dies der Fall ist. Die wahre Kirche aber ist dort, wo Gottes Wort erschallt. Mag darum die äußere kirchliche Gemeinschaft beschaffen sein, wie sie will, groß oder klein, glänzend oder verachtet, mit idealen oder mangelhaften Ordnungen, — keine sichtbaren Vorzüge können das Fehlen von Gottes Wort in ihr ersetzen, keine sichtbaren Mängel können ihr den Ruhm, Christi Kirche in sich zu bergen, rauben, falls Gottes Wort in ihr verkündigt wird.

Zu den Worten Jakobs auf seiner Reise, bei Bethel: ‚Hier ist nichts anders denn Gottes Haus und hier ist die Pforte des Himmels'

---

[1]) Dieselbe Stellung nehmen auch die lutherischen Bekenntnisschriften ein. Die Augustana bemerkt: „Es würden die Bischöfe leichtlich den Gehorsam erhalten, wo sie nicht darauf drängen, diejenigen Satzungen zu halten, so doch ohne Sünde nicht mögen gehalten werden." Die Apologie erklärt: „Wir sind zum höchsten geneigt, die alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment helfen zu erhalten, so die Bischöfe unsere Lehre dulden und unsere Priester annehmen wollten" (Müller, Symbol. Bücher, S. 68. 206).

schreibt Luther: „Jakob hat hier denselben Gott gesehen und dasselbe Wort gehört, dieselbe Kirche im Traum gesehen, die er zu Hause hörte und sah, obwohl er allein dort ist und außer ihm kein andrer. Damit lernen wir, daß dort die Kirche des Herrn ist, wo das Wort Gottes erschallt, und wäre es mitten in der Türkei oder im Papsttum oder in der Hölle. Wo immer das Wort Gottes gehört wird, wo die Taufe, das Abendmahl, die Absolution verwaltet werden, da mußt du sicher feststellen und schließen: Hier ist wahrlich Gottes Haus, hier ist die Pforte offen." [1]) Hier aber meint Luther es aushalten zu können. Daher hat er auch gesagt: „Wenn auf dem ganzen Erdkreis ich allein es wäre, der das Wort festhielte, so wäre ich allein die Kirche." [2]) Das Bewußtsein, in der wahren Kirche zu sein, auch wenn er in einem aus Katholiken und Protestanten gemischten Kirchentum stehe, und die Hoffnung, hiermit der wahren Kirche zu dienen, machten ihn bereit, die damit gegebenen schweren Übelstände zu ertragen.

Diese eigentümliche Stellung Luthers ergibt sich also aus der gleichen Anschauung, die ihn die Forderung reiner Lehre an das Kirchentum stellen ließ: Weil das Kirchentum soweit und nur soweit wahre Kirche enthält, als Gottes Wort in ihm verkündigt wird, soll in ihm nur dieses herrschen. Und weil es nicht auf das Kirchentum, sondern nur auf die wahre Kirche ankommt, kann man sich mit einem sehr mangelhaften Kirchentum abfinden, falls dadurch der wahren Kirche gedient wird.

c. Kirchliche Fragen der Gegenwart.

Wem läge nicht die Frage nahe, ob Luthers Forderung reiner Lehre noch heute Geltung beanspruchen darf? Scheint sie doch gar nicht mehr durchführbar zu sein.

Daher fordern die einen völlige „Lehrfreiheit" für die Geistlichen und suchen die andern den neuen Verhältnissen dadurch Rechnung zu tragen, daß sie die von den Geistlichen bei ihrem Amtsantritt zu übernehmende „Verpflichtung" in einer Weise abschwächen, wie

[1]) Erl. Opp. exeg. lat. 7, 180. [2]) Das. 2, 248.

es gewiß nicht dem Sinne Luthers entspricht. Sie alle pflegen in mehr oder weniger starken Ausdrücken darauf hinzuweisen, daß die unter den Evangelischen bestehenden Unterschiede der religiösen Anschauungen gerade als ein Vorzug zu beurteilen sind. Ad. Harnack kann in seiner Begeisterung dafür schreiben: „Wenn man uns vorhält: ‚Ihr seid gespalten; soviel Köpfe, soviel Lehren', so erwidern wir: So ist's; aber wir wünschen nicht, daß es anders wäre, im Gegenteil — wir wünschen noch mehr Freiheit, noch mehr Individualität in Aussprache und Lehre." [1]) Oder, wie sich eine kirchliche Behörde vor einiger Zeit ausdrückte: „Diese Mannigfaltigkeit ist kein Mangel, sondern stellt vielmehr den Reichtum der evangelischen Kirche dar."

Daß Luther entgegengesetzt geurteilt hat, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. [2]) Gewiß, unter echten Katholiken ist eine solche „Mannigfaltigkeit der Ansichten" gar nicht möglich. Denn sie besitzen überhaupt keine eigenen Ansichten, sondern sind auf Draht gezogene Puppen, welche sich völlig gleichmäßig bewegen, weil sie sich eben nicht selbst bewegen, sondern von der „Kirche" bewegt werden. Damit verglichen kann die mannigfache Bewegung bei den Protestanten allenfalls ein Vorteil genannt werden. Aber im Vergleich zu dem, wie es sein soll, ist sie ein tief betrübender Mangel. Denn nicht Bewegung, sondern richtige Bewegung ist das Normale. Nicht persönliche Überzeugung irgendwelcher Art fordert Luther, sondern persönliche Überzeugung von dem Objektiven, dem Wirklichen, der Wahrheit. Soweit Verschiedenheit der religiösen Überzeugungen vorliegt, soweit sind noch falsche Ansichten vorhanden, also nicht Glaubensüberzeugungen.

Den „Reichtum", nach dem wir streben sollen, bestimmt das Neue Testament dahin: „Auf daß sie alle eins seien", „ein Herr, ein Glaube", „bis wir alle hinankommen zu einerlei Glauben des Sohnes Gottes". Jedes Zurückbleiben hinter diesem Ideal sollen wir mit Schmerz als Mangel fühlen. Nur wer keine objektive Wahrheit, die es zu erfassen gilt, anerkannt, oder wer deren Erfassung für unmöglich hält, wird anders urteilen als Luther. Zumal aber der, welcher nach seinem Beruf andern zu „einerlei

[1]) Wesen des Christentums S. 172. [2]) Vgl. oben S. 51 ff.

Glauben" verhelfen, also zur Überwindung der „Mannigfaltigkeit der Ansichten" beitragen soll, darf nie in dieser einen Reichtum sehen. Und wenn es auch bei ihm möglich ist, daß er in mancher Beziehung die objektive Wahrheit nicht erfaßt hat oder an ihr wieder irre wird, so darf er doch niemals dem, was die Gemeinde der Gläubigen schon als Wahrheit erkannt und als ihren Besitz im Bekenntnis festgestellt hat, widersprechen. Damit würde er dem Zweck des Kirchentums direkt entgegenwirken, also das Gegenteil des ihm übertragenen Berufs tun. Dies ist und bleibt unerträglich, ist eine „Freiheit" des Predigers, die eine Knechtung seiner Gemeinde bedeutet. Und dies ist in dem Sinne vermeidlich, als erstens jede pflichtbewußte kirchliche Aufsichtsbehörde irgendwie dagegen einschreiten kann, und als zweitens jeder nicht allzu Beschränkte oder Böswillige die volle Berechtigung eines derartigen Vorgehens einsehen muß. Ist aber ein solches infolge früherer Versäumnisse oder anderer Verhältnisse zeitweise unmöglich, so darf doch dieser Grundsatz als zu Recht bestehend niemals preisgegeben werden.

Hat aber Luther nicht noch mehr von der gemachten Kirche gefordert, als daß ihre Diener nicht ihrer Lehre widersprechen dürfen? Hat er nicht positiv eine Verkündigung des gesamten christlichen Glaubens verlangt? Würde daher nicht nach Luther auch der Prediger seines Amtes unwert sein, der hinsichtlich einzelner Fragen unsicher und deshalb nicht imstande ist, „den ganzen Rat Gottes" zu verkündigen? Was aber würde die Folge dieses Urteils in der Gegenwart sein? Es hat eine so weitgehende Unsicherheit auf dem religiösen Gebiet die Gemüter ergriffen, daß auch Christen aufrichtiger Gesinnung, ja wahrhaft Gläubige kaum davon unberührt bleiben können. Heute dürfte die Forderung, jeder Geistliche müsse alle und jede zur „reinen Lehre" gehörende Wahrheit als persönlichen Besitz haben und in absoluter Vollständigkeit bezeugen, unzählige wertvolle Kräfte vom geistlichen Amte ausschließen und den Bestand der Volkskirchen aufheben. Oder wollte man aus diesem Tatbestande die Folgerung ziehen, daß man kleine Freikirchen zu schaffen habe, so würde auch in diesen, solange die derzeitige Zerfahrenheit der religiösen Anschauungen anhält, ein Schweigen von manchen biblischen Wahrheiten vorkommen oder eine Verkündigung, deren man selbst nicht gewiß ist.

Wie dürfte nun Luther in dieser besondern Lage raten? Gewiß hat er als das Ideal eine persönliche Gewißheit über den gesamten Inhalt des Christentums hingestellt. Aber einerseits hat er aus eigner Erfahrung gewußt, daß jedem gläubigen Christen Zeiten kommen können, wo ihm göttliche Wahrheiten ungewiß werden, ja, er hat diesen mit Unsicherheit ringenden „Kampfglauben" als ein Kennzeichen des echten Glaubens angesehen.[1]) Und doch hat er gefordert, die Predigt müsse ein Zeugnis des eignen Glaubens sein, nach dem Wort: „Ich glaube, darum rede ich".[2]) Danach kann er unmöglich gewollt haben, daß ein Prediger auch das, wessen er zurzeit nicht gewiß sei, öffentlich als göttliche Wahrheit verkündige. Danach wird er von dem Prediger als unvermeidlich ein zeitweiliges Schweigen von biblischen Wahrheiten erwartet haben.

Anderseits dürfte er auch nicht angenommen haben, daß dadurch eine gedeihliche Tätigkeit des Predigers unmöglich werde. Denn oft hat er ausgesprochen, daß man nicht immer *alles* verkündigen dürfe, daß man „das Wort Gottes teilen" müsse, daß für viele, ja für die meisten Zuhörer die höheren und tieferen Wahrheiten nicht die passende, wohl gar eine schädliche Speise seien; daß man „nach zwei Seiten sündige", wenn man dies nicht beachte. So gibt es nach ihm viele, denen man noch nicht das Evangelium, sondern das Gesetz zu predigen hat; ebenso viele, für die das „einige, zarte, rechte Hauptevangelium" des Johannes noch zu hoch ist, denen man daher die leichteren drei ersten Evangelien auslegen soll.[3]) Wie Luther biblische Bücher, trotzdem sie manche göttliche Wahrheit nicht erwähnen, doch „loben" kann, weil sie eben deshalb für einen besondern religiösen Zustand dienlich sind,[4]) so dürfte er solche Prediger, die noch nicht den *ganzen* Reichtum der göttlichen Wahrheit verkündigen können, keineswegs deshalb verurteilen.[5]) Vielmehr dürfte er ihnen den Rat erteilt haben, mit vollster Kraft das zu predigen, dessen sie schon gewiß sind, in der Überzeugung,

[1]) Vgl. unser 2. Heft, Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis, S. 90ff. [2]) Vgl. oben S. 55ff. [3]) Vgl. z. B. Erl. opp. ex. lat. 4, 226. 18, 276. Erl. 62, 137. [4]) Vgl. unser 1. Heft, Die normale Stellung zur Heiligen Schrift S. 74f. [5]) Vgl. Luthers Rat Erl. 59, 118 (N. 1179). Doch handelt es sich dort nicht gerade um einen Prediger, vgl. Weim. Tischr. 1, 236.

daß sie dann früher oder später auch zur Klarheit über das Übrige kommen werden, weil es nur eine Wahrheit gibt, deren von uns als Einzelheiten angesehene Bestandteile unzerreißbar zusammengehören.[1])

Während also ein Widerspruch gegen die reine Lehre unerträglich ist, muß ein Weniger als unvermeidlich und erträglich bezeichnet werden. Nur freilich wird es auch hier eine Grenze geben, jenseits deren von christlicher Verkündigung keine Rede sein kann. Wo diese Grenze liegt, kann wohl aus Luthers Darlegungen geschlossen werden. Denn einerseits macht nach ihm der „Kampfglaube" nicht unfähig zum Predigen. Derselbe ist aber daran zu erkennen, daß man sich dabei nicht wohl und befriedigt fühlt, sondern sich nach vollem Glauben sehnt und danach ringt. Anderseits darf nach ihm dem Glauben der Gemeinde Christi nicht widersprochen werden. Es kann aber das Schweigen von göttlichen Wahrheiten so beharrlich und so auffallend werden, daß die Gemeinde es nicht mehr anders auffassen kann, denn als hervorgehend aus direkter Verwerfung der betreffenden Wahrheit. Dann richtet es denselben Schaden an wie offener Widerspruch. Dann wird die Gemeinde der Gläubigen dadurch nicht gebaut, was doch der Zweck des Kirchentums und seiner Tätigkeiten ist, sondern zerstört.

Dadurch werden wir noch zu einem Punkt geführt, den bekanntlich Luther aufs schärfste und unermüdlich hervorgehoben hat. Gewiß sollen die Behörden des Kirchentums über reine Lehre wachen. Aber nach Luther hat vor allem die Gemeinde der Gläubigen diese Pflicht. Er legt dar: Immer wieder wird in der Heiligen Schrift „Recht und Macht, alle Lehre zu urteilen, den Lehrern genommen und mit ernstlichem Gebot, bei der Seelen Verlust, den Zuhörern auferlegt, also, daß sie nicht allein Macht und Recht haben, alles, was gepredigt wird, zu urteilen, sondern sind schuldig zu urteilen, bei göttlicher Majestät Ungnade". Ergibt sich dann das Urteil, daß Geistliche offensichtlich „wider Gott und sein Wort lehren und regieren", so muß „eine christliche Gemeinde, die das Evangelium hat", solche Geistliche „abtun oder meiden", d. h. sie „absetzen", falls sie nach der bestehenden Ordnung hierzu berechtigt ist, andernfalls aber sie „meiden, fliehen, sich ihnen ent-

[1]) Vgl. oben S. 152 f.

ziehen". Sie muß aber auch für den notwendigen Ersatz sorgen, muß „selbst berufen und setzen diejenigen, so man geschickt dazu findet".[1])

Diese Anweisungen Luthers bezogen sich freilich zunächst auf die das „Wort Gottes" verwerfenden römischen „Bischöfe, Äbte und ihres gleichen", gelten aber natürlich ihren Grundsätzen nach in bezug auf jeden gegen Gottes Wort predigenden Geistlichen. Sie legen also den gläubigen Gemeindegliedern die Pflicht auf, das ihnen Mögliche zur Verhütung solcher Verkündigung und zur gottgewollten Versorgung der Seelen zu tun. Fragt man aber, was im einzelnen Luther unter den heutigen Umständen zu tun raten würde, so dürfte der Unterschied zu beachten sein, daß damals die Bischöfe sich in offenen Gegensatz zu den Evangelischen stellten, heute aber die unter uns „gegen Gott Lehrenden" als Glieder der evangelischen Kirche sich ansehen und angesehen sein wollen. Diesen gegenüber würde also vermutlich Luther den gläubigen Gemeindegliedern in erster Linie jenes Verfahren angeraten haben, das er als das von Christo vorgeschriebene Vorgehen gegen einen „sündigenden Bruder" für das einzig richtige und auch einem in der Kirche „regierenden Gliede" gegenüber anzuwenden[2]) erklärt hat. Nach Matth. 18, 15 führt er aus, man solle einen solchen „nicht so bald anderswo austragen und [ihm Böses] nachreden, sondern ihn heimlich vermahnen, daß er sich bessere. Desgleichen auch, wenn dir ein anderer etwas zu Ohren trägt, was dieser oder jener getan hat, lehre ihn auch also, daß er hingehe und selbst ihn strafe; wo nicht, daß er das Maul halte". „Das wäre nun recht brüderlich gehandelt, daß dem Übel geraten würde und dein Nächster bei Ehren bliebe. Wie auch Christus daselbst sagt: ‚Höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen'. Da hast du ein groß, trefflich Werk getan. Denn meinst du, daß es ein gering Ding sei: ein Bruder gewonnen? Will er dich aber nicht hören, so nimm noch einen oder zwei zu dir. Also, daß man je mit ihm selbst handle, den es belangt, und nicht hinter seinem Wissen ihm nachrede. Will aber solches nicht helfen, so trage es dann öffentlich vor die Gemeine, es sei vor weltlichem oder geistlichem Gericht. Denn hier stehest du nicht

[1]) Erl. 22, 145 f. [2]) Erl. 21, 289.

allein, sondern hast jene Zeugen mit dir, durch welche du den Schuldigen überweisen kannst, darauf der Richter gründen, urteilen und strafen kann. Sonst, wenn man einen andern mit dem Maul umträgt durch alle Winkel und den Unflat rührt, wird niemand gebessert. Und danach, wenn man stehen und zeugen soll, will man's nicht gesagt haben. Darum geschähe solchen Mäulern recht, daß man ihnen den Kützel wohl büßte [die Neigung, andere schlecht zu machen, ernst strafte]. Wenn du es deinem Nächsten zu Besserung oder aus Liebe der Wahrheit tätest, würdest du nicht heimlich schleichen, noch den Tag und Licht scheuen." [1]) Nach unsrer Überzeugung würde eine buchstäbliche Befolgung dieser Weisungen sehr viel zur Einschränkung „falscher Lehre" beitragen, ja eine allgemeine und beharrliche Befolgung dürfte den Widerspruch gegen die reine Lehre von seiten Geistlicher ganz verhindern.

Doch vielleicht wird damit zu viel gefordert, insofern das auch in den gläubigen Christen bleibende „sündliche Fleisch" vielen unter ihnen ein solches Vorgehen all zu sehr erschwert. Daher hat man andre Wege zur Hebung der Schäden des gegenwärtigen Kirchentums vorgeschlagen. Manche erstreben eine Freikirche.

Luther hat es sich zum Ruhme angerechnet, daß er sich nicht von der katholischen Kirche getrennt habe; aber er hat es persönlich keineswegs als drückend empfunden, als er durch Ausschließung aus der römischen Kirche von Gott zu einer von ihr separierten kirchlichen Gemeinschaft gezwungen wurde; doch aber hat er auch die unerwünschten Folgen so schmerzlich gefühlt, daß er sich gegen den Vorschlag, eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche zu versuchen, nicht ablehnend verhalten hat. Danach dürfte er heute erstens jedes Drängen auf eine Freikirche hin verurteilen und zweitens eine Scheu vor ihr aus persönlichen Gründen für unchristlich erklären, vielmehr völlige Bereitwilligkeit zu ihr für den Fall fordern, daß Gott selbst eine Scheidung herbeiführen würde. Er dürfte drittens das Recht zu einer Separation nicht schon darin sehen, wenn das Kirchentum seinem Ideal nicht entspricht, wenn etwa in ihm auch „unreine Lehre" vorkommt und von den kirchlichen Behörden geduldet wird, sondern erst darin, wenn man nicht ohne selbst Sünde zu begehen dem Kirchentum angehören könnte, also

[1]) Erl. 21, 82 ff.

etwa wenn eine Verschweigung der Wahrheit zur Pflicht gemacht würde oder eine Bekämpfung der Unwahrheit untersagt oder eine persönliche Anerkennung der in dem Kirchentum bestehenden sündlichen Zustände als normaler gefordert würde.

Andre möchten die bisher bestehende Bekenntniskirche, die ihre Geistlichen zu reiner Lehre verpflichtet, zu einem gleichsam zwei kirchliche Gemeinschaften, eine positive und eine negative, umfassenden Verbande umwandeln, weil die Aufrechterhaltung des Bekenntnisstandes, eine Verhinderung falscher Lehre, nicht mehr möglich sei. Es kann scheinen, als wollten sie damit dasselbe, wodurch Luther bestimmt wurde, sich einer Wiedervereinigung der Evangelischen mit den Katholischen nicht zu widersetzen. Aber nach allem, was wir von Luther kennen, würde er in erster Linie danach fragen, welches Motiv zur Änderung des bisherigen kirchlichen Zustandes bestimme. Man hat etwa erklärt, es liege eine unerträgliche Unwahrhaftigkeit darin, Geistliche auf ein Bekenntnis zu verpflichten, wenn man sie, falls sie dieser Verpflichtung nicht nachkämen, doch weiter im Amte dulde. Dann sei es besser, diese Verpflichtung aufzuheben oder abzuändern, so daß weder positive noch liberale Predigt beanstandet werden könne. Aber ein derartiges Gewichtlegen auf eine bloß formale, legale Wahrhaftigkeit dürfte nicht nach Luthers Sinne sein. Eine solche ohne Rücksicht auf die sachlichen Folgen durchsetzen zu wollen, ist nicht Luthers Weise. Nach ihm steht über der Wahrhaftigkeit die Liebe. Unwahre Verhältnisse müssen geduldig ertragen werden, wenn deren Aufhebung der Erreichung der Ziele der Liebe hinderlich sein würde. Die Liebe zum Kirchentum aber erstrebt nur das Eine Ziel, durch das Kirchentum die wahre Kirche zu bauen.

Einzig dieses Motiv, so sahen wir,[1]) hat Luther bereit gemacht, in einem Katholiken und Evangelische umfassenden Kirchentum zu stehen. Daher gehen die, welche nicht um der bloßen Wahrhaftigkeit willen, sondern „zum Schutz der positiven Minoritäten" nach einem Positive und Negative umschließenden bekenntnislosen Verbande verlangen, schon weit mehr auf Luthers Wegen. Denn ohne Zweifel würde auch unser Reformator es für unerträglich erklären, daß in einer Bekenntniskirche durch die Unmöglichkeit, dem Bekenntnis

[1]) Vgl. oben S. 103 ff. 157 ff.

widersprechende Prediger fernzuhalten oder zu entfernen, die nach dem Worte Gottes verlangenden Gemeindeglieder einer Befriedigung ihres von Gott gewirkten Bedürfnisses beraubt werden. Denn weil der Bau der wahren Kirche der ganze Zweck des Kirchentums ist, muß das Evangelium zum mindesten überall da, wo es begehrt wird, zu haben sein. Dies muß also unter allen Umständen auf irgendeinem Wege erreicht werden.

Nun scheint freilich Luthers Verhalten zu der Frage der Wiedervereinigung mit den Katholiken das Recht zur Betretung desselben Weges zu geben. Denn das Ergebnis würde in beiden Fällen eine verschiedene Lehren freilassende, lose, äußerliche Verbindung sein. Aber der Unterschied zwischen damals und jetzt ist doch unendlich groß. Wie wir sahen, war es die Rücksicht auf die mutmaßlichen Folgen für die wahre Kirche, wodurch Luther zu einer Wiedervereinigung bereit wurde. Der bis dahin bestehende Zustand der völligen Scheidung zwischen Evangelischen und Katholischen bewirkte erstens immer wieder hervorbrechende Verfolgung der Evangelischen, so daß diese nie zur Ruhe kamen und nicht wenige unter ihnen, solcher Versuchung noch nicht gewachsen, ihren Glauben preisgaben, und zweitens eine Verschlossenheit der weiten katholischen Gebiete gegen das Evangelium, so daß auch die aufrichtigen Christen daselbst nicht zum seligmachenden Glauben durchdringen konnten. Dieses doppelte Unheil würde aufgehoben sein, wenn im ganzen Deutschen Reiche „das Evangelium freigegeben" worden wäre.

Heute liegen die Verhältnisse völlig anders. Heute wird niemand um seines Glaubens willen verfolgt. Heute ist durch die veränderten sozialen Verhältnisse, durch die Freizügigkeit, durch die Erleichterung des Reisens, durch die Mischung der Bevölkerung, durch die Freiheit der Presse, durch die massenhaft vorhandene und überall hin verbreitete religiöse Literatur ein Hindringen des Evangeliums in alle Gebiete ermöglicht. Was Luther mit jenen Bauplänen erreichen wollte, das ist schon erreicht.

Was aber würde die Folge sein, wenn hinsichtlich der evangelischen Kirchen formell dasselbe Neue eingerichtet würde, das Luther damals im Auge hatte? Wir fürchten: In Anbetracht der veränderten Verhältnisse so ziemlich das Gegenteil von dem, was er zu erreichen hoffte. Denn er wollte „Freigabe des Evangeliums"

nach Verfolgung desselben erzielen. Jetzt würde man Freigabe des *Widerspruchs gegen das Evangelium* erzielen. Er wollte eine Wirkung des Evangeliums überallhin erreichen. Jetzt würde man eine Abschließung ganzer Familien, ganzer oder halber Gemeinden gegen das reine Wort Gottes und noch viel andres Schlimme erzielen. Daran wird man nicht zweifeln können, wenn man im einzelnen zu berechnen sucht, welche Folgen die fragliche Neuerung für den Entwicklungsgang der jungen Theologen, sowie für die Bereitschaft zur Erwählung des Berufs eines Geistlichen haben dürfte, wovon die Entscheidung einer Gemeinde für die positive oder die negative Partei des gemischten, konfessionslosen Verbandes abhängen würde, ob jemals eine negative Gemeinde positiv werden könnte usw. Kurz, was Luther unter den damaligen Verhältnissen aus Liebe zur wahren Kirche zu ertragen bereit war, darf heute aus demselben Grunde *nicht* angestrebt werden.

Demnach dürfte Luthers Rat gegen die kirchlichen Notstände der Gegenwart doch wohl eine bestimmte Befolgung der von ihm nach Matth. 18, 15 erteilten Weisungen sein, und für die Fälle, in denen dies fruchtlos bleibt, eine Anordnung, die eine Versorgung der positiven Glieder solcher Gemeinden ermöglicht. Solange aber dies letztere nicht erreicht ist, würde Luther den Rat wiederholen, den er solchen Evangelischen erteilt hat, die in ihrer Not selbst einen Prediger „erwählt und ernährt" hatten, wenn diesen „die Obrigkeit nicht leiden wollte". Dann, erklärte er, möge dieser „in eine andre Stadt fliehen und mit ihm, wer da will".[1] Denn ihm ist selbstverständlich, daß man für den „Schatz des Evangeliums" auch irdische Opfer zu bringen bereit sein muß.



Schluß

Alles einzelne, das Luther über die Kirche aussagt, wird erst dann verständlich und überzeugend, wenn man die unsichtbare und doch wahrnehmbare Gemeinde der Gläubigen in ihrer unermeßlichen

[1]) Erl. 24, 294.

Bedeutung erkannt hat, wenn man sie versteht als die Gemeinschaft, der einzig und allein der Name „Kirche“ zukommt, als die Wunderschöpfung Christi, der er seine seligmachenden Gnadenmittel anvertraut hat, als die selbst von den Pforten der Hölle nicht zu überwältigende Gemeinde des Herrn, als die Mutter, die jeden Christen geboren hat und für jeden unentbehrlich bleibt. Sie so zu erkennen, vermag aber nur der, welcher selbst in ihr steht und Demut genug besitzt, um zu wissen, wie viel er ihr zu verdanken hat, und mit Luther zu sagen: „Sie hat mein Herz besessen.“

Nur der kann auch die „gemachte Kirche“, deren Notwendigkeit und wahren Wert, richtig verstehen. Er weiß, daß dieser organisierten Kirchengemeinschaft der Name „Kirche“ nur darum und nur soweit zugestanden werden darf, als in ihr auch wahre Kirche vorhanden ist, daß wir nur darum uns von dem Kirchentum dienen lassen und ihm dienen sollen, daß wir aber auch darum es zu lieben, zu ehren und zu fördern schuldig sind.

Auch alle Einzelfragen, welche Formen und Ordnungen dieser äußeren kirchlichen Gemeinschaft zweckdienlich sind, und wonach man in Zeiten kirchlicher Nöte zu streben hat, dürfen nur von dem Verständnis der wahren Kirche aus und nur in der Liebe zu dieser beantwortet werden. Darum ist es nichts weniger als auffallend, wenn so viele Glieder des Kirchentums nicht wissen, was der Kirche zum Besten dient, wenn soviele nur das im Auge haben, die kirchliche Gemeinschaft, der sie angehören, so einzurichten, daß sie sich darin behaglich fühlen, sei es nun, daß sie in ihrer Ruhe und in ihren Anschauungen nicht gestört sein wollen, sei es, daß sie eine ihrem Geschmack zusagende Gestaltung des Kirchentums herbeiführen möchten. Im Gegensatz dazu sollen die, welche als Glieder der wahren Kirche auch ein offenes Auge für die wahren Bedürfnisse der gemachten Kirche besitzen können, nur das eine Ziel verfolgen, jene in dieser zu bauen.

Unzweifelhaft liegt hier im allgemeinen wie im einzelnen ein reiches Erbe der Reformation vor, das wir uns anzueignen und fruchtbar zu machen haben.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.